منطق فهم القرآن

الجزء الأول

الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي

2

من أبحاث المرجع الديني

السيد كمال الحيدري

بقلم

الدكتور طلال الحسن

منطق فهم القرآن

الأسس المنهجية للتفسير والتأويل
في ضوء آية الكرسي

من أبحاث المرجع الديني

السيد كمال الحيدري دام ظله

بقلم

الدكتور طلال الحسن

الجزء الثاني

سرشناسه: حيدرى، سيد كمال
عنوان قراردادى: آية الكرسي. شرح
عنوان ونام پديدآور: منطق فهم القرآن: الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي/ من أبحاث السيد كمال الحيدري؛ بقلم طلال الحسن.
مشخصات نشر: قم: دار فراقد، ١٤٣٣ ق. = ٢٠١٢ م. = ١٣٩٠.
مشخصات ظاهرى: ٣ج.
شابك: ٣٠٠٠٠٠ ريال: ٨ ـ ٧٩ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨: دوره؛ : ٧ ـ ٧٦ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ ج.١؛ : ٤ ـ ٧٧ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ ج.٢؛ : ١ـ ٧٤ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨ ج.٣.
وضعيت فهرست نويسى: فيپا
يادداشت: عربي.
يادداشت: ج.٢و٣ (جاب اول: ١٣٩٠) (فيپا).
موضوع: تفاسير (سورة بقرة، آية الكرسي)
شناسه افزوده: حسن، طلال، كردآورنده
شناسه افزوده: (Hassn , Talal)
رده بندى كنگره: ١٣٩٠ ٨م ٩ح/ ١٣/ ١٠٢ Bp
رده بندى ديويى: ١٨/ ٢٩٧
شماره كتابشناسى ملى: ٢٦٤٨٦١٢

منطق فهم القرآن

الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي

الجزء الثاني

من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري

بقلم:	الدكتور طلال الحسن
التدقيق والمراجعة:	عبد الرضا عبد الحسين
الناشر:	دار فراقد
الطبعة الأولى:	١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م
المطبعة:	ستاره
الكمية:	١٠٠٠
سعر الدورة:	٣٠٠٠٠٠ ريال
ISBN الدورة:	٨ ـ ٧٩ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨
ISBN ج٢:	٤ ـ ٧٧ـ ٢٩٠٢ ـ ٩٦٤ ـ ٩٧٨

دار فراقد للطباعة والنشر
قم ـ إيران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الباب الثاني

تفسير آية الكرسي

وفيه ستة فصول

- الفصل الأوّل: محورية آية الكرسي.
- الفصل الثاني: التفسير المفرداتي للآية.
- الفصل الثالث: التفسير التجزيئي للآية.
- الفصل الرابع: التفسير الموضوعي للآية (١).
- الفصل الخامس: التفسير الموضوعي للآية (٢).
- الفصل السادس: التفسير الموضوعي للآية (٣).

الفصل الأول

محورية آية الكرسي

- آية الكرسي في السُـلَّم القرآني.
- المراد من السُّلَّم القرآني.
- تصوير السُّلَّمية (قرآنياً وروائياً وعقلياً وفطرياً).
- مراتب السُّلَّم المعرفي (تفسيرياً ، تأويلياً ، معنوياً).
- مهامّ السُّلَّم القرآني (تفسيرياً، تأويلياً، علمياً، معنوياً).
- موقعية آية الكرسي من السُّلَّم القرآني.
- محورية آية الكرسي (العلمية، المعنوية).
- المحورية والمحور(المعنى، الملاك، القيمة المعرفية).
- تـذيـيـل.
- نصوص التعدُّد في المعنى.
- معطيات الفصل.

محورية آية الكرسي

آية الكرسي في السلَّم القرآني

من خصائص القرآن الكريم وجود النظم البديع والربط الأكيد بين آياته الكريمة من جهة، وبين سوره من جهة أُخرى، وهو مع ذلك النظم والربط لم تُلغَ فيه خصوصيات كلّ آية منه وكلّ سورة، فهو على وحدته - كما تقدّم في بحثنا السابق- تجد لكلّ آية فيه وكلّ سورة منه خصوصية وملامح تتمايز بها، ولا ريب بأنَّ هذا النمط الاستثنائي من جميع الكتب السماوية الأُخرى يحكي لنا ضرباً جديداً من إعجازه.

في ضوء هذه النكتة الإعجازية سنحاول أن نستقرئ خصوصيات وملامح آية الكرسي في ذلك المتن العريض والعميق المُسمَّى بالقرآن الكريم، والذي يتضمَّن مراتبية معرفية شديدة النظم والتوحّد والإبداع، والتي نصطلح عليها بالسلَّم القرآني، وقد مرَّ بنا في بحوثنا السابقة حقيقة قرآنية عظيمة، وهي أنَّ آيات القرآن الكريم تُمارس ثلاثة أدوار أساسية، وهي: الدور المُقدَّماتي الذي أسميناه بالدور التمهيدي، والدور الوسائطي الذي أسميناه بالموادّ الأساسية، والدور النهائي أو الغائي الذي أسميناه بالنتائج، وقد اتّضح لنا أنَّ هذه الأدوار الثلاثة تُمثّل أبعاده المعرفية الأُولى وتُشكّل امتيازه التأسيسي المُتفرّد والمُنقطع النظير، كما اتّضح بأنَّ هذه الأدوار الثلاثة يُمكن أن تُؤدّيها كلّ آية منه، لأنَّ كلّ آية منه فيها قابلية التمهيد، وقابلية الكون في البُنى التحتية لمطالب مختلفة، وقابلية رسم النتائج بأبعادها الثلاثة، أعني: الموقف الأوّلي والموقف المتوسّط والموقف النهائي للقرآن الكريم، ولذلك قلنا بأنَّ القرآن الكريم عبارة عن مطالب مزجية تراكبية.

ولا ريب بأنَّ هذه الأدوار الثلاثة تتفاوت قيمتها المعرفية أو تتصاعد بين الآيات القرآنية، بمعنى أنَّ كلّ آية قرآنية تُؤدّي هذه الأدوار الثلاثة وفقاً لقوّة مضمونها ووفرة مُعطياتها، ولذلك قد تجد هنالك آيات تُؤدّي دوراً واحداً، وقد تجد منها ما يُؤدّي دورين، وقد تجد ما يُؤدّي ثلاثة، وهذا التشكّل البديع والتشكيل التراتبي العميق يقودنا إلى استجلاء وظائفية آية الكرسي في ذلك السلَّم التراتبي المُتبادل الأدوار، ولكي يتّضح لنا الموقف نحتاج إلى وقفة تعريفية وتبيينية بالسلَّم القرآني وتصويراته المُختلفة ومراتبه المعرفية ومهامّه، ثمَّ الوقوف على موقعية آية الكرسي في ذلك السلَّم بتصويراته ومراتبه ومهامّه.

أوّلاً: المراد من السُّلَّم القرآني

يُمكن عرض السُّلَّمية القرآنية من عدّة وجوه، وهي:

الوجه الأوّل: السُّلَّمية الذاتية

بمعنى أنَّ القرآن الكريم قد رُتِّبت مطالبه المعرفية الفكرية والعقدية والشرعية والأخلاقية بصورة مُتدرِّجة، أي البدء بالكبريات ثمّ الانتهاء بالصغريات، وهذا واضح جدّاً في القرآن الكريم، كما سيأتي.

وهذه السُّلَّمية ذاتية حيث تبدأ بالقرآن وتنتهي به، بمعنى أنها نظام داخلي للسير المعرفي فيه. وللذاتية معنى آخر وهو ارتقائية مطالبه بغضِّ النظر عن كُبروياته وصُغروياته، وهذا الارتقاء ذو بُعدين، الأوّل بلحاظ الموضوع الواحد، وهو معنى مُقارب للذاتية الأُولى، والآخر بلحاظ الموضوعات المُختلفة، فبعضه مرجع للبعض الآخر، وهو معنى مُقارب لوظائفية الأوتاد القرآنية، وهذه السُّلَّمية الذاتية هي أُولى مهامّه التفسيرية، وسيأتي توضيحه في المهامّ[1].

---

(١) لجميع هذه الوجوه البيانية لهويّة السُّلَّمية القرآنية صلة وثيقة بموضوعة مهام السُّلَّمية القرآنية العلمية والمعنوية، كما سيأتي في موضوع المهامّ. منه (دام ظله).

الوجه الثاني: السُّلَّمية الغيرية

بمعنى أنَّ سُلَّمية القرآن الكريم هي بإزاء العلوم الأُخرى، سواء كانت شرعية أم غير شرعية، وجليّ جدّاً سُلَّميّته لعلم الحديث، ومُختلف علوم القرآن، ولعلم الكلام أيضاً بوجهٍ ما، وللعلوم الأُخرى لمن وقف على إشاراته الدقيقة، من قبيل إشارته لحركة الأرض والشمس(١)، وإشارته إلى لُقاحية الرياح للأشجار والأزهار(٢)، وإشارته إلى المقاطع الثلاثة في رحم المرأة(٣).

ومعنى السلَّمية الغيرية هو أن يكون القرآن الكريم طريقاً للكشف عن الأسرار المعرفية في المجالات الأُخرى، كما هو واضح في الأمثلة المُتقدّمة.

إنَّ هذه السلَّمية لا تقلّ شأناً عن الذاتية، معرفياً وإعجازياً، ولذلك فإنَّ في القرآن دعوة دؤوبة لاستنطاق معانيه، وقد أشار أمير المؤمنين علي عليه السلام إلى هذا الاستنطاق بقوله: (**ذلك القرآن فاستنطقوه ولن ينطق لكم، أُخبركم عنه، إنَّ فيه علم ما مضى، وعلم ما يأتي إلى يوم القيامة...**)(٤)، فهو يطلب استنطاقه ولكنَّه استنطاق مشروط بالراسخية في العلم، والراسخية باب مُشرع نال أشرف مراتبه أهل العصمة عليهم السلام، ومعنى استنطاقه هو الوصول من خلال بياناته إلى أسرار تحكم عالم التكوين، فهو سُلَّم لكلِّ ذلك، فاستنطاق النصّ القرآني هو استنطاق بالضمن للمُنعكس تكويناً.

---

(١) وهو قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ**﴾. «الأنبياء: ٣٣».

(٢) وهو قوله تعالى: ﴿**وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ...**﴾.«الحجر: ٢٢».

(٣) وهو قوله تعالى: ﴿**...يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقاً مِن بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ**﴾. «الزمر: ٦».

(٤) أُصول الكافي: ج١، ص٦١، ح٧.

الوجه الثالث: السُّلَّمية التوافقية

بمعنى أن يكون القرآن الكريم مُرشداً وهادياً لجهة ما، وتكون تلك الجهة مُرشدة وهاديةً أيضاً للقرآن الكريم، وهذه الهداية ذات البُعدين لا يلـزم منهـا الدور الباطل، نظراً لاختلاف هويّـة الهدايـة، فـالقرآن الكـريم يُعـرّف الأُمّـة بتراجمته ومُؤوّليه الراسخين في العلم، والتراجمة والراسخون في العلم يهـدون الأُمّة لنكاته الخفية وتفصيلاته التي لا يُبصرها غيرهم.

وهذا المعنى والدور الثاني لا مصداق له البتّة غير النبي الأكـرم صـلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، وقد ورد في ذلك شواهد روائية، من قبيل ما روي عن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام عن أبيه جعفـر بـن محمـد، عن أبيه محمد بن علي، عن أبيه علي بن الحسين عليهم السلام، قال: (**الإمام منّا لا يكون إلا معصوماً وليست العصمة في ظاهر الخلقة فيُعرف بهـا ولـذلك لا يكون إلا منصوصاً**، فقيل له: يا ابن رسول الله فما معنى المعصوم؟ فقـال: **هـو المعتصم بحبل الله، وحبل الله هو القرآن لا يفترقان إلى يـوم القيامـة، والإمـام يهدي إلى القرآن والقرآن يهدي إلى الإمام...**)[1].

ولهذه الثنائية الهدايتية المعرفية ثمرات ومُعطيات انعكست حرفياً في حديث الثقلين الذي يُلزم الأُمّة بالتمسّك بالقرآن والإمام حفظاً لهم مـن الـضلالة، وأيُّ تفريط بأحدهما يعني السير شيئاً فشيئاً في طريق التيه والانحراف والضلالة.

الوجه الرابع: السُّلَّمية الأنفسية

إذا اتّضحت لنا جدلية العلاقة بين عالم التدوين بوجوده القرآني، كأفـضل وجود تدويني، وبين عالم التكوين بوجوده الإنساني، كأفضل وجود إمكـاني، فإنَّ سُلَّمية القرآن للنفس الإنسانية ستكون جليّـة، ولا يبعـد أن تكـون هـذه

---

(١) معاني الأخبار، للشيخ الصدوق: ص١٣٢، ح١.

السُّلَّمية مُنعكسة أيضاً، فتكون توافقية أيضاً، فكلاهما سُلَّمٌ للآخر بمعنى الطريقية، وللسُّلمية في المقام وجه آخر أكثر عمقاً ونفعاً، وهو أن تبدأ المعرفة أنفسيّة للتحقّق بكمالات الله تعالى المُطلقة، ولكنه سير قاصر بحسب السير النوعي لبني الإنسان، ولأسباب يطول المقام بذكرها(١)، فاحتاج الإنسان محطّة معرفية أُخرى تُدنيه من هدفه الأسمى، وهو معرفة الله تعالى(٢)، وليس هنالك أشرف وأغنى من المعارف القرآنية، ومن هنا تتعمّق أمامنا الحاجة للتمسّك بحديث الثقلين الذي ثبَّت لنا أركان الهداية والحفظ من الضلالة(٣).

---

(١) إنما عبَّرنا بالقصور بحسب السير النوعي لكفاية المعرفة الأنفسية للوصول إلى معرفة الله تعالى، وهو الموافق للخبر: فإنَّ ما جاء في الخبر عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: (**من عرف نفسه فقد عرف ربّه**)، ولكنه وصول صعب على الكُمَّل من بين الإنسان فكيف بغيرهم؟ ولذلك احتاج الأمر إلى طرق أُخرى للتوقّي من الزلل والتيه والضلالة، ومن أجلّ الطرق القرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام ، ويُمكن مراجعة التفصيل في كتابنا: معرفة الله. منه (دام ظلّه).

(٢) لا يُراد بمعرفة الله تعالى إثبات وجوده، أو إثبات وحدانيّته، كما توهَّم عدد غير قليل من الأعلام، فهذان بحثان تمهيديان لأصل جميع المطالب الإلهية، وهو معرفة الله تعالى، وللوقوف على تفصيلات المسألة يُراجع كتاب: معرفة الله.

(٣) حديث الثقلين حديث متواتر في مدرسة أهل البيت عليهم السلام ومستفيض في مدرسة الصحابة، نُقل بعدّة طرق وبصيغ مختلفة، منها: عن عطية العوفي أنه سمع أبا سعيد الخدري يروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: (**أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلُّوا من بعدي: الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله عزّ وجلّ حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي. ألا وأنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض**).

أما في مصادر مدرسة أهل البيت فالعشرات، بل لا يكاد يوجد كتاب حديثي إلا ونقل حديث الثقلين، منها: أُصول الكافي: ج٢، ص٤١٥، ح١. وأيضاً: بصائر الدرجات: ص٤٣٣، ح٣. وأيضاً: كمال الدين وتمام النعمة، للشيخ الصدوق: ص٢٣٨، ح٥٧.

وأما في كُتب مدرسة الصحابة فإنها أكثر من أن تُحصى، فمنها: المستدرك على الصحيحين:

هذا، وقد مرَّت بنا كلمات تُنبئ عن فضل القرآن[١]، من قبيل الكلمة الجامعة للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله التي أوجزت كلَّ ما يُمكن تصوّره، وهي قوله: (**فضل القرآن على سائر الكلام، كفضل الله على خلقه**)[٢]، التي استفدنا منها عجز الخلق بأسرهم عن الإتيان بجملة واحدة تقع في عرض آية قرآنية واحدة، كما أنَّ كلَّ كلام لا تبتني جذوره ولا تستقي فروعه من القرآن الكريم، فهو زخرف لا يعدل شيئاً، كما أنَّ أُمّة الإنسان ـ فضلاً عن غيرها ـ جمعاً وتفريقاً لا يعدلون شيئاً أمام الله تعالى، فأين التراب من ربّ الأرباب؟!

إذن فالقرآن الكريم من أهمّ الطرق الموصلة إلى الله تعالى، وهذا ما يُحقّق الهدف الغائي الذي من أجله خُلق الخلق الذي لابدَّ من الوصول إليه[٣]، وحيث إنَّ السير الأنفسي في حركته النوعية يبقى قاصراً فقد لزم وجود طريق آخر، وهو القرآن الكريم، وهذا هو معنى السُّلَّمية الراجحة في المقام.

= ج٣، ص١٤٨؛ مسند أحمد بن حنبل: ج٣، ص١٤، ١٧، ٢٦، ٥٩، و: ج٤، ص٣٧١ و: ج٥، ص١٨٢ و: ص١٨٩؛ فضائل الصحابة، لابن حنبل: ص٢، ح٦٠٣، ح١٠٣٥؛ مجمع الزوائد، للهيثمي: ج٩، ص١٦٣ – ١٦٤؛ الجامع الصغير، للسيوطي: ج١، ص٢٤٤؛ الصواعق المحرقة: ص٧٥، ص٨٩؛ الدرّ المنثور: ج٢، ص٦٠؛ تفسير الرازي: ج٨، ص١٦٣؛ حلية الأولياء، لأبي نعيم: ج١، ص٣٥٥؛ السنن الكبرى، للبيهقي: ج٢، ص١٤٨ و: ج٧، ص٣٠؛ تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي: ج٨، ص٤٤٢؛ المعجم الكبير، للطبراني: ج٣، ص٦٥، ح٢٦٧٨ و: ٢٦٧٩ و: ص ٦٦ ح ٢٦٨٠.

علماً بأنَّ هذا الحديث المُستفيض لو جمعت مصادره جميعاً لاحتاج الأمر إلى مجلّد برأسه، وقد قدم بعض الأعلام دراسات خاصّة بحديث الثقلين في كُتبٍ مُستقلّة.

(١) في الفصل الثالث من الباب الأول من الكتاب.

(٢) مستدرك الوسائل، للطبرسي: ج٤، ص٢٣٧، ح٧.

(٣) وهو المُشار إليه في الحديث القُدسيّ: (**كنت كنزاً مَخفيّاً، فأحببتُ أن أُعرف؛ فخلقت الخلق لأُعرف**). شرح أصول الكافي، للمازندراني: ج١، ص٢٢.

جدير بالذكر أنَّ هنالك إشارة إلى هذه السُّلَّمية القرآنية للارتقاء بالنفس الإنسانية، وهو قول الإمام محمد الباقر عليه السلام: (... **ورجل قرأ القرآن فوضع دواء القرآن على داء قلبه، فأسهر به ليله، وأظمأ به نهاره، وقام به في مساجده، وتجافى به عن فراشه**...)[1]، فداء القلب ـ وهو الهوى أو الجهل أو الغرور ـ دواؤه القرآن الكريم، تصديقاً لقوله تعالى: ﴿**وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاء وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلاَ يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إَلاَّ خَسَاراً**﴾ (**الإسراء: ٨٢**)، ولكنه دواء أرضيّته مؤمنية الإنسان، فإذا فقدت المؤمنية وقع الظلم لا مُحالة، وعندئذٍ لا يزيد الفاقد إلا خساراً، وأعظم الخسار فقد معارفه.

وعلى أيّ حال، فتلك الاستجابة تحكي لنا العلاقة التكوينية بين كمال الإيمان وكمالات القرآن، فالإيمان خُلُق وقيمة قرآنية أُولى، وهذه القيمة هي المزيج الأوّل لبنيوية الإنسان، فالقرآن لا يُحاكي تلك القيمة فحسب، وإنما يستجيب لمقتضياتها استجابة تكوينية، فشفائيته ورحمانيته جزء من سيره التكويني قد يختلف ولكنه لا يتخلَّف أبداً، واختلافه مرجعه القابل، وهذا واضح.

الوجه الخامس: السُّلَّمية الآفاقية

في ضوء ما تقدّم تتضح لنا سُلَّمية القرآن الكريم للوجود الإمكاني ببعده الآفاقي، لما عرفت من كون العالم الإمكاني تفصيلاً كونياً إجماله مُتحقِّق بالإنسان، فالعالم إنسان كبير، والإنسان عالم صغير، وقد عرفت وجه التوافق بين الإجمال القرآني وتفصيله وبين إجمال العالم وتفصيله، وبالتالي فإنَّ العالم الإمكاني بأسره ـ بوجوده الحسّي والمجرّد، وبوجوده المعارفي أيضاً ـ سُلَّمه المعرفي هو القرآن الكريم، وهذا أمر ينبغي التسليم به كبروياً، وأما صغروياً – بمعنى تطبيقات هذه السُّلَّمية القرآنية لتفصيلات الوجود الآفاقي ومعارفه–

---

(١) أُصول الكافي: ج٢، ص٦٢٧، ح١.

فيحتاج إلى قراءة منهجية دقيقة في بُعديها التفسيري والتأويلي. بعبارة أُخرى أدقّ: إنَّ الأمر بحاجة إلى قارئ راسخ في العلم، أو ما هو قريب من ذلك، وسوف تأتي إشارات إلى هذه الحقيقة القرآنية في مُجمل بحوثنا اللاحقة.

ثانياً: تصويرات السلّم القرآني

الآن بعد هذه الجولة السريعة في الوجوه المُحتملة للسُّلَّمية القرآنية يصل بنا المقام إلى عرضها ضمن تصويرات أربعة، وهي:

١. التصوير القرآني

وردت جملة من النصوص القرآنية التي تحكي سلَّميته في ضمن الوجوه الآنفة الذكر، منها قوله تعالى: ﴿**إِنَّ هَـذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَـهُمْ أَجْراً كَبِيراً**﴾ (**الإسراء: ٩**)، فهو سُلَّم لأشرف كمال مُتوقَّع، لأنه هو الأقوم، فلا يُتصوَّر ما هو أقوم منه، وبغضّ النظر عن الوجه التطبيقي للأقومية، سواء كانت فرداً بعينه أم مجموعة[(١)] أم كمالاً مُعيّناً[(٢)]، فإنه سُلَّم لها، وهذا يُحقّق لنا المقصد، وهنالك آيات أُخرى تحكي هذه السُّلَّمية الهدايتية، كقوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى**

---

(١) ورد في الخبر عن الإمام جعفر الصادق في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ هَـذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾، قال عليه السلام: (**يهدي إلى الإمام**). أُصول الكافي: ج١، ص٢١٦، ح٢.

قال المازندراني: (أي: يهدي العباد إلى الطريق التي هي أقوم الطرق، وهو الإمام؛ إذ هو أصل لجميع الخيرات، وأقوم من كلّ ما يتقرّب به العبد به إلى الله تعالى، والقرآن يهدي إليه في مواضع عديدة). انظر: شرح أصول الكافي: ج٥، ص٢٨٦.

(٢) من قبيل مقام الأحسنية المُشار إليه في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾، بعد المكوث طويلاً في عالم النقص والتمحّض به المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ**﴾. «التين: ٤ - ٥». فيكون القرآن هادياً ومُرجعاً للإنسان إلى مقامه الأرفع.

لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢)، وقوله تعالى: **﴿الَر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾** (إبراهيم: ١)، فهو الطريق للخروج من الجهل كلِّه إلى العلم كلِّه، وقوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاء لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾** (يونس: ٥٧)، وفي هذا النصّ الأخير مستوى عميق جدّاً عن السُّلَّمية القرآنية، فالإنسان في قلبه مُشكلات وشُبهات معرفية مُستعصية تحتاج دواءً ناجعاً لا يُبقي لها عيناً ولا أثراً، كإشكالية الإيجاد من لا شيء، وشُبهة استحالة إرجاع ما عُدِم، وغير ذلك من الإشكاليات العميقة التي لا يفي معها حتى البرهان، فيبقى في القلب شيء، لاسيَّما بالنسبة للقلوب الضعيفة معرفياً، وهنا تقدّم هذه الآية الكريمة العلاج الذي يقضي على مناشئ الشكّ ويُطفئ براكينه إلى الأبد، وهو القرآن الكريم، فهو سُلَّم للوصول إلى الأمن النفسي والطمأنينة القلبية والتوازن المعرفي والارتقاء الروحي المبنيّ على حلول تملأُ الوجدان.

٢. التصوير الروائي

من جملة النصوص الروائية الواردة في سُلَّمية القرآن ما رُوي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: (**القرآن هدى من الضلالة، وتبيان من العمى، واستقالة من العثرة، ونور من الظلمة، وضياء من الأحداث، وعصمة من الهلكة، ورشد من الغواية، وبيان من الفتن، وبلاغ من الدنيا إلى الآخرة، وفيه كمال دينكم، وما عدل أحد عن القرآن إلا إلى النار**)[1]، حيث تضمَّن أحد عشر وصفاً مُؤكِّدة لسُلَّميته.

وهنا نودّ التوقّف قليلاً عند المقطع التاسع، وهو قوله: (**وبلاغ من الدنيا إلى الآخرة**)، فمن المعلوم لنا أنَّ القرآن الكريم هو بلاغ من الله تعالى لأهل

(١) أُصول الكافي: ج٢، ص٦٠٠.

الدنيا، فكيف يكون بلاغاً من الدنيا إلى الآخرة؟

والجواب هو أنه صلى الله عليه وآله كان بصدد بيان سُلَّمية القرآن للدار الآخرة، وهذه السُّلَّمية تتضمّن البعدين المعرفي والمعنوي، فلا يُمكن بدونهما نيل مراتب الكمال أو الخروج من ظلمات النار، وهو ما تمَّ تأكيده في المقطعين الأخيرين.

وقد ذكر الإمام الرضا عليه السلام يوماً القرآنَ فعظَّم الحجّة فيه، والآية والمعجزة في نظمه، وقال: (**هو حبل الله المتين، وعروته الوثقى، وطريقته المثلى المؤدّي إلى الجنّة، والمنجي من النار، لا يخلق على الأزمنة، ولا يغث على الألسنة، لأنه لم يجعل لزمان دون زمان، بل جُعِل دليلَ البرهان، والحجّة على كلِّ إنسان**)[1]، وهنا توكيد لصفة أُخرى لسُلَّمية القرآن، وهي ديمومة هذه الوظيفة التكوينية، فهو لا يخلق على الأزمنة، والحجّة على كلِّ إنسان.

٣. التصوير العقلي

لا ريب بأنَّ الإنسان ساعٍ لتحصيل كماله، وكماله المقصود واقعاً هو المُطلق الذي مصداقه الأوحد الذات المقدّسة، وحيث إنَّ الله تعالى قد تجلَّى في كتابه بكماله وجماله وجلاله ـ كما تقدَّم[2] ـ فإنَّ القرآن الكريم سوف يكون سُلَّماً حقيقياً للإنسان للوصول إلى هدفه، فالسُّلَّمية لازم ذاتي للقرآن الكريم موجب للوصول إلى كمالات الله تعالى، ومن هنا يتّضح لنا السرّ الأعظم في كلمة الإمام عليّ الرضا عليه السلام الآنفة، وهو يصفه بأنه: (**لا يخلق على الأزمنة**)، لأنَّ قوامه صفات الله تعالى بكمالها وجمالها وجلالها.

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام، للشيخ الصدوق: ج١، ص١٣٧، ح٩.

(٢) تقدّم تخريج حديثين في هذا المضمار، راجع: الفصل الثاني من الباب الأول من الكتاب، في ذيل عنوان: (سؤالان مفصليان).

٤ . التصوير الفطري

إنَّ الفطرة طريق سليم بحدِّ ذاته للوصول إلى الله تعالى، ولكنَّ هذه الفطرة عادة ما تعيقها التعلّقات المادية فيضعف أثرها، ولكن لا تنطفئ رغبتها الذاتية في الوصول إلى الكمالات المطلقة، ولذلك تبقى داعية للوصول، فإذا ما توفّر طريق آخر فإن الفطرة تتشبَّث به بغية الوصول للهدف، وحيث إنَّ القرآن ينسجم تماماً مع دواعي الفطرة في تحصيل كمالها، فإنَّ الفطرة سوف تكون داعية للتمسُّك بالقرآن الكريم ليكون سُلَّماً حقيقياً في مجالي مقصد الفطرة، أعني المعرفي والمعنوي، وبذلك تكون الفطرة شاهد صدق على هذه السُّلَّمية القرآنية.

ثالثاً: مراتب السلَّم المعرفي

بعد الفراغ من السُّلَّمية وتصويراتها ينتهي بنا المقام إلى بيان مراتب هذه السُّلَّمية، فأنَّ أصل ثبوتها بيِّن بتبع ثبوت المراتب المعرفية والمعنوية للقرآن الكريم، وبالتالي فإنَّ القرآن الكريم سُلَّم لجميع مراتبه، وحيث إنَّ كلّ مرتبة معرفية تقتضي سُلَّميةً خاصّة بها فإنَّ السُّلَّم القرآني ستُلحظ فيه عدّة مراتب بتبع مراتب القرآن المعرفية والمعنوية، وأما المراتب المتصوّرة فيُمكن عرضها في هذه الأبعاد الثلاثة.

١ . مراتب السُّلَّم القرآني تفسيرياً

إنَّ المعارف القرآنية منها ما هو ظاهر يدخل في مجال التفسير، ومنها ما هو باطن يدخل في مجال التأويل، وذلك الظاهر القرآني ليس على مرتبة واحدة، بمعنى أنَّ هنالك جملة من القرآئن الحالية والسياقية، وجملة من الملازمات العقلية تُساعد في تفصيل الظاهر القرآني إلى وجوه، ومنه تفهم وصيّة الإمام علي عليه السلام لعبد الله بن عباس لما بعثه للاحتجاج على الخوارج، حيث قال له:

(لا تخاصمهم بالقرآن فإنَّ القـرآن حمّـال ذو وجـوه، تقـول ويقولـون، ولكـن حاججهم بالسنّة فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً)[١]. فالخوارج وأذنابهم المعاصرون أهل فتنة وزيغ وباطل، يُدافعون عن باطلٍ ظنّوا أنـه حـقٌّ باللـسان والـسنان، ويُقاتلون المسلمين ويستبيحون دماءهم على الظنّة والشبهات، ظنّاً وشبهة بأنَّ ذلك جهاد، يمرقون من الدين مروق الـسهم مـن الرميـة[٢]، ولـذلك أرشـد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ابن عمّه للسنّة لأنها مُفسِّرة ومعيّنة للمصداق.

والمهمّ في المقام هو المكنة اللغوية الوسيعة في الـنصّ القـرآني التـي تفـسح المجال أمام تعدّد الظاهر واختلاف المراتب، ولهذه السعة أسباب كثيرة، نـذكر منها سببين مهمّين، الأوّل ليتبيَّن للناس من هو الأعلم بالقرآن والسنّة فيكون هو الإمام الحقّ، والسيرة تحكي من كان هو الأعلم.

---

(١) نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد: ج١٨، ص٧١.

(٢) وردت صفتهم هذه على لسان رسـول الله صـلى الله عليـه وآلـه في قولـه: **(قـوم تحقـرون صلاتكم مع صلاتهم، يقرأون القرآن لا يجاوز حلوقهم أو حناجرهم، يمرقون من الـدين مروق السهم من الرمية)**. صحيح البخاري: ج٨، ص٥٢.

قال الخطابي: (فمعنى قوله صلى الله عليه وسلم: "يمرقون من الدين"، أراد بالدين الطاعـة: أي أنهم يخرجون من طاعة الإمام المفترض الطاعة، وينسلخون منهـا). انظـر: النهايـة في غريب الحديث، للإمام مجد الدين المبارك بن محمد بن الأثير: ج٢، ص١٤٩.

ولعلَّ التعبير بذلك كناية عن سرعة خروجهم من الدين كسرعة خروج السهم من الرميـة، وفي ذلك دلالة على سفاهتهم وسذاجتهم، وقد ورد في كنز العمال: (لما قتل عليٌّ الحروريـة قالوا: من هؤلاء يا أمير المؤمنين ! أكفّارٌ هم؟ قال: **من الكفر فرُّوا**، قيل: فمنافقون؟ قال: **إنَّ المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلاً، وهؤلاء يذكرون الله كثيراً**، قيل: فما هم؟ قـال: **قـوم أصـابتهم فتنـة فعمـوا فيهـا وصـمّوا**). «كنـز العـمّال: ج١١، ص٢٩٩، ح٣١٥٦٨».

وللخوارج والحرورية أذناب معاصرون ما ابتُلي الإسلام والمسلمون بمثلهم أبداً.

والسبب الثاني، لأنَّ القرآن - كما تقدّم في قول الإمام علي الرضا عليه السلام-: (**لا يخلق على الأزمنة، ولا يغث على الألسنة، لأنه لم يجعل لزمان دون زمان، بل جُعِل دليلَ البرهان، والحجّة على كلِّ إنسان**)، فملاحظة الزمان بجميع مقاطعه، والمكان بجميع فُسحه، والإنسان بجميع مصاديقه، كلّ ذلك يستدعي هذا التنوّع المصداقي على مستوى الظاهر فضلاً عن الباطن.

جدير بالذكر أنَّ هذه المراتبية الذاتية للنصّ القرآني تُقابلها مراتبية أُخرى بلحاظ نفس القارئ للنصّ، فقد يكون الظاهر واحداً في مرتبته ولكنه مُتعدّد بلحاظ القارئ، وهذا التعدّد إذا تمَّ رصده فواحد منه هو الحقّ والباقي لا اعتبار له.

وعلى أيَّة حالٍ فإنَّ كلَّ مرتبة قرآنية هي سُلَّم معرفي واضح للقارئ، حيث تصل به إلى مرتبة كمالية، وهنا تكمن الصنعة في استجلاء أكبر عدد ممكن من مراتب النصّ الواحد، وما نلاحظه في القراءات التفسيرية المُختلفة ـ ما لم تصل إلى التنافي ـ يُمكن القبول به في ضوء السُّلَّمية التفسيرية، وما سنقف عليه من وجوه في تفسيرنا التجزيئي والموضوعي لآية الكرسي سوف يكون مجالنا التطبيقي لهذه السُّلَّمية القرآنية على مستوى الظاهر، ولكن سوف يأتينا قبيل ذلك مجموعة بيانات خاصّة بالمهامّ العلمية والعملية للسُّلَّمية القرآنية، سوف تُمهِّد لنا للتطبيقات القادمة وتُوجّهنا لنكات مهمّة ينبغي للقارئ المُتخصّص الوقوف عليها.

٢. مراتب السُّلَّم القرآني تأويلياً

فضلاً عمّا تقدّم في السُّلَّمية التفسيرية التي ستكون مدخلاً لبيان السُّلَّمية التأويلية، فإنَّ مقولة التأويل بنفسها تقتضي ذلك، بل ومُوجبة للمراتبية، فكما سيأتينا في تأويلات آية الكرسي[1] بأنَّ الأُفق التأويلي هو الخزائنية الإلهية،

---

(١) الفصل الأول من الباب الثالث من الكتاب.

وهذه الخزائنية هي المُستودع الفعلي للكمالات الإلهيـة المُطلقـة، بمعنـى أنَّ مـا نُلاحظه ونحسّه ونسمع به في حيّز الوجود الخارجي ما هو إلا آثـار وتجلّيـات أسماء الله الحسنى وصفاته الأسنى، وأما الخزائنية فهي التحقّق الفعلي لذات الاسـم والصفة، وبيِّن لذوي الصنعة بأنَّ أسماءه وصفاته ليست أُموراً اعتباريـة وإنـما هي وجود حقيقي تكويني، وإلا للزم ـ والعياذ بالله تعالى ـ انعدام الذات المقـدّسـة، وهو ممنوع عقلاً ونقلاً، وقد تقدَّمت منّا وقفات عديدة حـول هـذا الموضـوع الدقيق والعميق، منها ما مرَّ عليك في موضوعة رمزية الأسماء الحسنى[١].

وعلى أيّ حال، فإنَّ ما تقدّم في المراتبية الأُولى يُمهِّد لنا تصوّرها في مقولـة التأويل، بل ذلك من باب أَولى، فقد ورد في الأخبار أنَّ للقرآن بطنـاً أو سـبعة بطون أو سبعين بطناً[٢]، بل لا نهاية لبطونه، فقد ورد عـن أمـير المـؤمنين عـلي عليه السلام أنه شرع بشرح البسملة من أوّل الليل إلى آخره ولم يـتمّ شرحهـا، ثمَّ قال: (**لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من باء بسم الله الـرحمن الـرحيم**)[٣]، فدلَّ ذلك على انتفاء نهاية معاني القرآن، وكيف يُتصوّر نهاية لمعانيه وهو مجـلى لكمال الله وجماله وجلاله؛ قال تعالى: ﴿**قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً**﴾ (**الكهف: ١٠٩**).

وهذا المعنى ينسجم تماماً مع فكرة التأويل، وبذلك تتأكّـد فكـرة المراتبيـة التأويلية، وسوف يأتينا الجانب التطبيقي لهذه المراتبية في بحث تأويلات آية الكرسي.

إذن، فحيث إنَّ هذه المراتبية ثابتة، ولو إجمالاً، فإنَّ كـلّ مرتبـة هـي سُـلَّم

---

(١) الفصل الثاني من الباب الأول من الكتاب.

(٢) ممَّا روي عن النبي صلى الله عليه وآله: (**إنَّ للقرآن ظهـراً وبطنـاً، ولبطنـه بطـن إلى سـبعة أبطن**)، انظر: عوالي اللآلي، للأحسائي: ج٤، ص١٠٧. وفي بعـض الأخبـار ورد أنَّ لـه سبعين بطناً، وفي بعضها سبعمائة بطن.

(٣) المصدر السابق: ج٤، ص١٠٢، ح١٥٠.

معرفي لقارئ النصّ، فيتعيّن أن يكون القرآن الكريم سُلَّم لقائه على مستوى التأويل، وهذا السُّلَّم مراتبيٌّ، كما تقدَّم.

٣. مراتب السُّلَّم القرآني معنوياً

حيث إننا قد تعرّضنا إجمالاً لسُلَّمية القرآن على مستوى التأويل فذلك يُلزمنا بالبحث في موضوعة السُّلَّمية المعنوية، وقد عرفتَ أنَّ القرآن الكريم مجلى للكمالات المطلقة لله تعالى، كما تنبَّهتَ لمطلوبية الكمال المطلق، وأنه المقصد الأسمى للفطرة الإنسانية، وبالتالي فإنَّ السير القرآني سيكفل لنا سيراً معنوياً خالصاً من كلّ شوب، وحيث إنَّ للقرآن سُلَّمية مراتبية على المستويين التفسيري والتأويلي، فإنَّ ذلك سوف يُثبت لنا بالضرورة سُلَّمية السير المعنوي للقرآن الكريم بالنسبة لقارئه، كما يُثبت لنا مراتبية هذه السُّلَّمية أيضاً.

ولا شبهة ولا ريب بأنَّ هذه السُّلَّمية والمراتبية المعنوية هي المقصد الحقيقي الذي نتحرّك باتجاهه في قراءتنا للنصّ القرآني، فليس هنالك هدف غائي يكمن في سُلَّمية النتاج التفسيري، كما لا يوجد هدف غائي في النتاج التأويلي، وإنما الغائية الحقيقية تكمن في السُّلَّمية المعنوية، وما عداها طريق موصل ومُفضٍ للسُّلَّمية المعنوية، وهذا بيِّن.

بقي أن نُلفت النظر إلى أنَّ هذه السُّلَّمية المعنوية لا تكفي في تحصيلها سُلَّميةُ النصّ على مستوى التفسير، وأما على مستوى التأويل فالأمر كذلك وفقاً لمقولة المعنى، وبوجهيها معاً، وأما بالنسبة لمقولة العينية الخارجية فهي كفيلة في تحصيل السُّلَّمية المعنوية ولكن في ضوء الخزائنية لا في ضوء تحقّق المُخبر عنه خارجاً[1].

---

(١) تعرَّض السيد الأُستاذ إلى بيان ذلك إجمالاً في الفصل الأول من الباب الأول، تحت عنوان: (التأويل ... والحاجة إليه)، وسوف يتعرَّض لبسط الموضوع في الفصل الأوّل من الباب الثالث من الكتاب، فانتظر.

وهذا لا يعني انحصار تحصيل مراتبها كُلاً أو بعضاً في الوقوف على الخزائنية، وذلك لأنَّ السُّلَّمية المعنوية هي الأوثق علاقة وتأثيراً في مجال الهداية، وبالتالي فإنَّ أبواب بعض مراتبها الدنيا مُشرعة أمام الجميع، فقد تُحْدِث تأثيراً عميقاً في قلب مُستعدّ لذلك، ولعلَّ من الشواهد على ذلك ما نُقل في توبة الفضيل بن عياض(١)، بل كثير ممَّن أسلموا في الصدر الأوّل من الإسلام كان إسلامهم بسبب الأثر المعنوي الذي يتركه النصّ القرآني في قلوبهم، فكان ذلك سُلَّمهم للوصول للحقِّ والتمسّك به.

جدير بالذكر أنَّ المراتب المعرفية للسُّلَّمية التفسيرية وإن كانت ذات عرض عريض إلا أنها أضيق دائرة من السُّلَّمية التأويلية، كما أنَّ التأويلية هي الأُخرى أضيق دائرة من السُّلَّمية المعنوية، وبالتالي فإنَّ السُّلَّمية المعنوية سوف تُمثّل المرجعية لجميع الدوائر المعرفية السابقة عليها، التفسيرية والتأويلية معاً، من هنا يتّضح لنا وجه آخر لمعنى السير المعنوي في الأسماء الحُسنى وتتأكَّد جدوائيته.

رابعاً: مهامّ السلَّم القرآني

بعد الفراغ من البحوث التأسيسية والتأصيلية في موضوعة السُّلَّمية القرآنية بأبعادها الثلاثة، وهي:

---

(١) الفضيل بن عياض، زاهد عابد، وأحد رجال الطريقة، وهو ممَّن روى عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ثقة عظيم المنزلة، عامي، كان في أول حياته قاطع طريق، عشق جارية فبينما هو يرتقى الجدران إليها سمع تالياً يتلو قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ الله**...﴾. «الحديد: ١٦»، فقال: أي رب قد آن، فرجع وأوى إلى خربة فإذا فيها رفقة فقال بعضهم: نرتحل، وقال بعضهم: حتى نصبح فإنَّ فضيلاً على الطريق يقطع علينا، فتاب الفضيل وآمنهم، فصار من كبار السادات، فقدم الكوفة وسمع الحديث بها، ثمَّ انتقل إلى مكّة وجاور بها إلى أن مات في المحرم سنة ١٨٧ هجرية وقبره بها، ولفضيل كلمات ومواعظ مشهورة.

١. بيان المراد من السُّلَّمية وبيان وجوهها الخمسة.
٢. بيان التصويرات الأربعة للسُّلَّمية.
٣. بيان مراتب السُّلَّمية الثلاث.

نكون قد وصلنا إلى موضوعة هي حجر الزاوية في جميع أبحاث السُّلَّمية القرآنية، بل هي ما يعنينا أوّلاً وبالذات من جهة عملية، تتمثّل ببيان المهامّ العلمية والعملية للسُّلَّمية القرآنية، وهذا ما سنستعرضه ضمن أبعاد أربعة في البحوث التالية:

١. البُعد التفسيري

تقدمَّت منا إشارات لهذه المهامّ في عرض وجوه السُّلَّمية القرآنية، وهنا نودّ أن نُعمّق ما تقدّم من خلال بيان نُكات أُخرى نستجلي من خلالها حدود هذه المهامّ، أما النكات فهي:

ألف: السُلَّمية التفسيرية بلحاظ النصّ

فالنصوص القرآنية سُلَّم لنفسها، بمعنى التوضيح المفهومي تارة، وبمعنى التتميم المضموني تارة أُخرى، وبمعنى التحديد المصداقي تارة أخيرة، وكلّ ذلك يندرج ضمن منهج تفسير القرآن بالقرآن، الذي تقدّم بيانه[1].

توضيح ذلك: أما بالنسبة للتوضيح المفهومي، فمن قبيل قوله تعالى: **﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَـئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾ (الأنعام: ٨٢)**، حيث استشكل بعض الصحابة وقالوا: أيّنا لم يظلم؟

وهذا يعني حصول سوء فهم في نفس مفهوم الظلم[2]، فظنّوا بأنه مُطلق

---

(١) انظر: الباب الأول، الفصل الأول.

(٢) الظلم من الظُّلمة، بمعنى إخفاء الحقيقة النورانية المُشرقة، ويُراد به سلب الحقوق أو بخسها، وهو على ثلاثة أقسام؛ قال بعض الحكماء: الظلم ثلاثة؛ الأول: ظلم بين الإنسان=

الظلم، فرفع اللبس عنهم رسول الله صلى الله عليه وآلـه بعـد أن بـيَّن لهـم أنَّ المراد بالظلم الشرك، واستدلّ بقوله سبحانه في آية أخـرى: ﴿**إِنَّ الـشِّرْكَ لَظُلْـمٌ عَظِيمٌ**﴾ (**لقمان: ١٣**)[١].

أما بالنسبة للتوضيح المضموني، فمن قبيل ما جاء في موضـوع أقـلّ مـدّة الحمل، حيث بيَّن مضمونه أمير المؤمنين علي عليه السلام مـن القـرآن نفـسه، وهو ستّة أشهر، وذلك من خلال جمعه بين آيتين كريمتين، وهما: قوله تعـالى: (**وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْراً**) (**الأحقاف: ١٥**)، وقوله تعالى: (**وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ**) (**لقمان: ١٤**)، والفصال هو فترة الرضاعة وهي مـدّة أربعـة وعـشرين شـهراً، وببيان هذا المضمون القرآني – الذي لم يُلتفت له– تمَّ إنقاذ امرأة مـسلمة مـن عقوبة الرجم[٢].

أما بالنسبة للتوضيح المصداقي، فمن قبيل بيان مصاديق مفهـوم الكبـيرة أو الكبائر في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَـوَاحِشَ...**﴾ (**الـنجم: ٣٢**)، فهنا تُوجد بيانات تُوضح لنا معنى الكبيرة، من قبيل ما ذكـره صـاحب العروة، حيث قال: (المعصية الكبيرة هي كلّ معصية ورد النصُّ بكونها كبيرة، كجملة من المعاصي المذكورة في محلِّها، أو ورد الوعيد بالنار عليـه في الكتـاب أو السنّة صريحاً أو ضمناً، أو ورد في الكتاب أو السنّة كونه أعظم مـن إحـدى الكبائر المنـصوصة أو الموعـود عليهـا بالنـار، أو كـان عظـيماً في أنفـس أهـل

= وبين الله تعالى وأعظمه الكفر والشرك والنفاق ـ ومنها محلّ الشاهد ـ والثاني: ظلم بينـه وبين الناس، وإيّاه قصد بقوله تعالى: (**إنما السبيل على الذين يظلمون النـاس**)، والثالـث: ظلم بينه وبين نفسه وإياه قصد بقوله: (**فمنهم ظالم لنفسه**) وقوله: (**ومن يفعل ذلك فقـد ظلم نفسه**). انظر: مفردات ألفاظ القرآن للعلامة الراغب الأصفهاني: ص٣١٥.

(١) انظر: المسائل العكبرية، للشيخ المفيد: ص٤.

(٢) انظر: الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور: ج٦، ص٤٠.

الشرع)[1]، ولكنَّ مصاديقها العينية الخارجية فيها أخذ وردّ، وهنا تبرز السُّلَّمية القرآنية لبيان المصاديق الحقيقية والأوّلية للكبائر، حيث أبرزها الإمام جعفر الصادق عليه السلام، برواية الكليني رحمه الله بسند صحيح، وهي رواية طويلة نسبياً نحتاج إلى ذكرها لتتحقّق لنا ثلاثة أهداف، الأوّل يتعلَّق ببحثنا الجزئي هذا، والثاني يتعلّق بقضية كبروية كنّا قد أشرنا لها في بحوث سابقة، وهي أنَّ القرآن تكفَّل ببيان الكبرويات، ثمَّ تصدَّى لبيان بعض الصغريات مُوكلاً البعض الآخر للسنّة الشريفة، وهذا المورد شاهد صدق على بيانات القرآن الصغروية، والثالث لإبراز مكانة أهل البيت عليهم السلام بصفتهم حملة القرآن الكريم وتراجمته.

أما الرواية فعن عبد العظيم الحسني قال: حدثني أبو جعفر ـ الإمام الجواد ـ عليه السلام قال: (سمعت أبي ـ علي الرضا ـ يقول: سمعت أبي موسى بن جعفر عليهم السلام يقول: دخل عمرو بن عبيد على أبي عبد الله ـ الصادق ـ عليه السلام، فلمّا سلَّم وجلس تلا هذه الآية: ﴿**الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ**﴾، ثمَّ أمسك. فقال له أبو عبد الله عليه السلام: **ما أسكتك؟**

قال: أُحبّ أن أعرف الكبائر من كتاب الله عزّ وجلّ.

فقال: **نعم يا عمرو. أكبر الكبائر الإشراك بالله، يقول الله: ﴿إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَيهِ الجَنَّةَ﴾ (المائدة: ٧٢).**

وبعده الإياس من رَوح الله، لأنَّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ (يوسف: ٨٧).

ثمَّ الأمن لمكر الله، لأنَّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿فَلاَ يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الخَاسِرُونَ﴾ (الأعراف: ٩٩).

---

(١) العروة الوثقى، للسيد اليزدي: ج١، ص٨٠٠، شرائط إمام الجماعة، مسألة: «١٣».

ومنها عقوق الوالدين، لأنَّ الله سبحانه جعل العاقّ جبّاراً شقيّاً.

وقتل النفس التي حرّم الله إلا بالحقّ، لأنَّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا... ﴾ إلى آخر الآية (النساء: ٩٣).

وقذف المحصنة، لأنَّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النور: ٢٣).

وأكل مال اليتيم، لأنَّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾ (النساء: ١٠).

والفرار من الزحف، لأنَّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاء بِغَضَبٍ مِّنَ اللهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (الأنفال: ١٦).

وأكل الربا، لأنَّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (البقرة: ٢٧٥).

والسحر، لأنَّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ﴾ (البقرة: ١٠٢).

والزنا، لأنَّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَاماً * يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَاناً﴾ (الفرقان: ٦٨ ـ ٦٩).

واليمين الغموس الفاجرة، لأنَّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَناً قَلِيلاً أُوْلَـئِكَ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ﴾ (آل عمران : ٧٧).

والغلول، لأنَّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (آل عمران : ١٦١).

ومنع الزكاة المفروضة، لأنَّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ﴾ (التوبة : ٣٥).

وشهادة الزور وكتمان الشهادة، لأنَّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ

قَلْبُهُ﴾ (البقرة : ٢٨٣).

وشرب الخمر، لأنَّ الله عزّ وجلّ نهى عنها كما نهى عن عبادة الأوثان وترك الصلاة متعمداً أو شيئاً ممَّا فرض الله، لأنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من ترك الصلاة متعمّداً فقد برئ من ذمّة الله وذمّة رسول الله صلى الله عليه وآله.

ونقض العهد وقطيعة الرحم، لأنَّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿أُوْلَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَـهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ (الرعد : ٢٥).

قال: فخرج عمرو وله صراخ من بكائه وهو يقول: هلك من قال برأيه ونازعكم في الفضل والعلم)[1].

باء: السُلَّمية التفسيرية بلحاظ المُفسِّر (القارئ المُتخصّص)

إنَّ القارئ المُتخصّص تارة يعيش أزمة تفسيرية تدور رحاها عادة في أُفق الاحتمالات السابقة، المفهوم والمضمون والمصداق، وتارة يعيش أزمة اضطرارية تُفرزها قبلياته الحاكمة على أُفقه الفكري والثقافي، وتارة يعيش ذلك اختياراً تبعاً لقصدياته التي يُريد أن يصبّ النصّ في إنائها، فيكون الهدف إنطاق القصد المُسبق لا النصّ، وتارة يعيش أزمة مُركّبة من ضيق الفكرة وقلّة المفردات وضعف الأدوات.

إنَّ هذه الأزمات المعرفية والفنيّة لها علاجات أوّلية وأُخرى ثانوية، جُملة منها يتصدَّى القرآن الكريم بنفسه لتعيينها، وهنا تكمن المهامّ التفسيرية بلحاظ المُفسِّر، فإن كانت الأزمة في الأُطر الثلاثة الأُولى فما تقدّم كفيل ببيان حلولها، وإن كانت الأزمة ناتجة من قبلياته، فالقرآن الكريم يُرشد دائماً إلى طلب الحقّ وضرورة السير خلفه، فهو يُشكِّل في مجموعة من نصوصه منظومة ثقافية تُرسّخ مبدأ الحقّ في النفس الإنسانية، وبالتالي فإنَّ الصراع المُتوقَّع احتدامه بين

---

(١) أُصول الكافي: ج٢، ص٢٨٥، ح٢٤.

الثقافتين المُتعاندتين (الثقافة القبلية والثقافة الحقِّية) عادة ما ينتج ثورة عميقة في نفس القارئ ضدّ قبلياته، أو يُحدث اهتزازاً عميقاً في أُسُسِها كقدر مُتيقّن، وبالتالي فإنَّ المهامّ التفسيرية في ضوء المنظومة الثقافية الحقِّية بلحاظ المُفسِّر ستكون مُؤشّراً حقيقياً على ثبوت هذه السُّلَّمية القرآنية المعرفية التوجيهية.

وأما إذا كانت الأزمة وليدة قصديات سالفة فإنَّ المنظومة الثقافية الحقِّية عادة ما تعجز عن التحكّم بالقارئ أو تغيير مساراته، ولذلك فإنَّ القرآن الكريم سوف يلعب دوراً آخر، شديد اللهجة حدِّي الخطاب، وذلك من باب آخر الدواء الكيّ، والهدف الأساسي من هذه المحاولة إلفات النظر وإتمام الحُجَّة، حيث يكمن هذا العلاج الأخير في تكثيف التهديدات، من قبيل قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّ كَثِيراً لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ**﴾ **(الأنعام: ١١٩)**، وقوله تعالى: ﴿...**فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِباً لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾ **(الأنعام: ١٤٤)**، وأخيراً قوله تعالى: ﴿**لِيَحْمِلُواْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلاَ سَاء مَا يَزِرُونَ**﴾ **(النحل: ٢٥)**.

وأما إذا كانت الأزمة مُركَّبة من ضيق الفكرة وقلَّة المفردات وضعف الأدوات، فهنا عادة ما يُقدِّم القرآن الكريم علاجات ثانوية، تكمن في إلفات نظر المُفسِّر إلى أهمّية اتّباع العلم والمنهج الصحيح، كقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولـئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً**﴾ **(الإسراء: ٣٦)**، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**﴾ **(النجم: ٢٨)**.

وهنالك مهامّ تصويبية وارتقائية للقارئ المُتخصّص الذي لم يتقن أدواته التفسيرية ولم تتحكّم به قبليات أو قصديات، حيث سيدرك من الكشف عن أسرار تضمّنها النصّ أنَّ طريقته كانت مُثلى، وأنَّ ما انتهى إليه ليس خاتمة

مطاف النصّ، فأسرار النصّ المُفاضة عليه تجعله أكثر تحقيقاً وتنقيباً عن الأسرار والرموز الأُخرى.

إذن فالمهامّ القرآنية للسُّلَّمية القرآنية على مستوى التفسير تختلف بحسب أرضية القارئ، فإن كانت ضُعفاً في أدواته فالمهامّ تنبيهية، وإن كانت قبلياتٍ فالمهامّ إرشادية للحقّ، وإن كانت قصديات فالمهامّ توبيخية وتهديدية، وإن كانت الأرضية منهجية فالمهامّ تصويبية وارتقائية.

جيم: السُّلَّمية التفسيرية بلحاظ القارئ غير المُتخصّص.

وهنا نجد القرآن الكريم يسلك طريقين، الأوّل إرفاقي والآخر إرشادي، والإرفاقي من خلال عرض النصوص الهدايتية بأُسلوب يفهمه الإنسان العادي بُمجرّد سماعه، حتى لو فُرض أنه أُمّيّ تماماً، وهذا الأُسلوب الإرفاقي لن تجده إلا في كلمات الثقلين، كتاب الله وكلمات الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وعترته الطاهرة عليهم السلام، وبالتالي فالسُّلَّمية القرآنية بلحاظ الهداية تُؤدّي وظيفتها تجاه كلّ إنسان، ومن الشواهد الإرفاقية قوله تعالى: ﴿**هَـذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ**﴾ (**آل عمران : ١٣٨**)، ولا يخفى على المُطَّلع بأنَّ هذا السمت الإرفاقي هو الأكثر حضوراً في النصوص، ولكن دون أن تكون هذه النصوص موقوفةً على السطح الأوّل المُحقّق للهداية، وهذا واضح.

وأما الطريق الإرشادي فهو حثّه لطلب العلم والتفكّر والتدبّر والتأمّل والتعقّل في النصوص القرآنية، وهو حثّ عامّ لا يقتصر على طبقة معيّنة من الناس، ممَّا يعني أنَّ معارفية القرآن الكريم شاملة للجميع، سواء كانوا علماء أم متعلّمين أم غيرهما، وبذلك فهو يُشكّل في هذا القسم سُلَّمية مركبة من خطاب مُباشر يهتدي به الجميع، وخطاب يرتقي به بمخاطبيه إلى مقامات التدبّر والتفكّر والتأمّل، ومن الشواهد الإرشادية قوله تعالى: ﴿**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً**﴾ (**النساء : ٨٢**)، ولعلَّ من

ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُواْ لَهُ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠٤)، فالإنصات يقتضي التفكّر والتدبّر. وإذا ما حصل، يكون الفتح الإلهي التكويني لتلقّي الرحمات الإلهية؛ قال تعالى: ﴿مَا يَفْتَحِ اللهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِن بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (فاطر: ٢)، وقال تعالى: ﴿هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (الجاثية: ٢٠).

٢. البُعد التأويلي

إنَّ مهامّ السُّلَّمية في بُعدها التأويلي أعمق بكثير من مهامّها التفسيرية، نظراً لسعة دائرة التأويل، وقد مرَّت بنا كلمة للإمام الحسين عليه السلام يُقسِّم فيها القرآن على أربع طبقات، العبارة للعوامّ، والإشارة للخواصّ، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء، وهذه الطبقات الأربع تندرج الأُولى منها ضمن دائرة التفسير، وهي العبارة، وأما الإشارة فهي طبقة برزخية، وهي أقرب للتأويل منها للتفسير، وأما الطبقتان الأخيرتان فلا ريب باندراجهما ضمن دائرة التأويل، فتكون المُحصّلة واضحة من حيث الضيق والسعة، بل إنَّ مرتبة اللطائف، وهي أُولى طبقاته التأويلية، أوسع دائرة وأعمق مضموناً من العبارة والإشارة معاً، فعالم المعنى والحقيقة لا تُقاس به عوالم الاعتبار، ولا ينبغي الإغفال عن التعبير بصيغة الجمع عن (اللطائف والحقائق)، في حين جاء التعبير بالمفرد عن (العبارة والإشارة)، وفي ذلك دلالة واضحة عن السعة والضيق بين الأُفق التفسيري والأُفق التأويلي.

وعلى أيّ حال، فإنّ الوقوف على مهامّ سُلَّمية النصّ على مستوى التأويل يحتاج من الباحث أن يقف على نحو التحقيق والتحقّق[1] على عوالم الإشارة واللطائف والحقائق ليكون على بيِّنة من تلك المهامّ، ونحن في هذه السطور

(١) مرَّ بنا في أكثر من مورد وجهُ الفرق بين التحقيق والتحقّق، فراجع.

التأسيسية سنحاول تصوير أصل المسألة ثمَّ عـرض نمـوذج تطبيقـي، لنقـف بعدها في بحوث لاحقة على بيانات جديدة تتعلَّـق بحقيقـة التأويـل ومراتبـه ومهامّ السُّلَّمية النصّية فيه.

تصوير المسألة

تقدَّم منا أنَّ للقرآن أكثر من بطن، وهذه البطون أنّـى كـان عـددها فهـي تنطلق من عالم الإشارة تفريعاً لتـصل بنـا إلى عـالم الحقيقـة تأسيـساً، وبالتـالي فالوجوه الإشارية حواكٍ إنِّيَّة عـن عللهـا العلويـة، والمتوسّـطة (اللطـائف)، والنهائية (الحقائق)، وبذلك يُمكننا أن نستشرف ببرهـان الإنِّ عـن جملـة مـن ملامح الإشارة بواسطة العبارة، وعـن جملـة مـن ملامـح اللطـائف بواسـطة الإشارة، وباللطائف عن الحقائق.

نعم، لا يُمكن البتّ نهائياً بصحّة الحواكي، لأنَّ المحكي عنه واجـد لكـلِّ كمال في حواكيه ومعلولاته، فمن الثابت في محلّه بأنَّ العلّـة واجـدة لكـمالات المعلول ولا عكس، وبالتالي فالصورة تبقى ناقصة وقاصرة عن المحكي عنـه، وهذا المعنى أشبه ما يكون بطولية العوالم التكوينية الخارجية الأربعـة، أعنـي: عالم الملك والمادّة، وعالم النـور والملكـوت، وعـالم العقـل والجـبروت، وعـالم الربوبية واللاهوت، ويبِّنُ لنا نظام العلية فيها والضيق والسعة، فعالم الربوبيـة واللاهوت هو الوجود الحقيقي بأسره، وعـالم العقـل والجـبروت قـبس مـن اللاهوت، والملكوت قبس من الجـبروت، والملـك قـبس مـن الملكـوت، إنـه امتداد طولي في الوجود والكمال، واقتران لا ينفكُّ اقترانَ المعلول بعلّته، ومـن هنا يُقال في الحكمة المُتعالية بأنَّ كلَّ ما في الطبع المُلكي فهـو مـسبوق بالمثـال، وكلّ ما في النور المثالي فهو مسبوق بالعقل، وكلّ ما هو في التجرّد التامّ العقـلي فهو مسبوق بالصقع الربوبي، ولدى الله الحكيم العليم، مع لحاظ رسـوم كـلّ عالم وخواصّه، فخصوصيات المُلك المادّية نتاج كمالات المثـال دون أن تكـون

منها، وخصوصيات المثال نتاج كمالات العقل دون أن تكون منها أيضاً، ولذلك قُرِّر في مظانّه بأن المثال وجود مُجرَّد ذو أثر مادّي، والعقل مجرّد محض في نفسه وأثره.

فإذا كان الأمر كذلك ـ وهو كذلك ـ فالكلام الكلام في الطبقات الأربع في القرآن الكريم، وحيث إنَّ عالم الملك يحكي علّته ولا يُحيط بها، والملكوت يحكي علّته ولا يُحيط بها، والجبروت يحكي علّته ولا يُحيط بها، فإنَّ الصورة تبقى قاصرة إذا كانت حكائية، وإن كانت تفي بالقدر المتيقّن أو الحدّ الأدنى من طلب المعرفة.

فالعبارة مُستمدَّة من الإشارة وظلّ لها، والإشارة مُستمدّة من اللطائف، واللطائف من الحقائق والخزائن، التي تكمن فيها عوالم التأسيس والتأصيل، ومنها يكون تلقّي الوحي للنبي الأمين صلى الله عليه وآله،: ﴿**وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ**﴾ (النمل: ٦) و: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ**﴾، حقائقه مخزونة: ﴿**فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ**﴾، طاهر: ﴿**لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾ (**الواقعة: ٧٧- ٧٩**).

وبذلك نخلص من كلّ ذلك إلى أننا سوف نحصل على بعض الملامح للسُّلَّمية القرآنية على مستوى التأويل، ولكن بصورة الحكاية لا المُعاينة، وأما المُعاينة فتحتاج إلى آليات وأدوات تختلف كثيراً عمّا جاء في الأدوات التفسيرية سوف نقف عند جُملة منها في بحث تأويلات آية الكرسي.

جدير بالذكر أنَّ المراتب الطولية في كلِّ طبقة من طبقات التأويل سوف تكون ذات علاقة وثيقة بدرجة الكمال التي عليها قارئ النصّ، وسوف يتبيَّن لنا هنالك بأنَّ القرآن الكريم في مجال طبقاته ومراتبها التأويلية سوف يكون مرآة من خلالها يطّلع القارئُ المُتخصّصُ تأويلاً على مقامه المعرفي والمعنوي معاً، وعندئذٍ سوف يتَّضح عُمق الحاجة للتسديد ولسان حاله قوله تعالى: ﴿... **وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً**﴾ (طه: ١١٤).

تطبيق المسألة

النموذج التطبيقي لجهة الحاكوية عن الإشارة ومنها للَّطائف ثـمَّ الحقـائق هو قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْراً فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاء مَّعِينٍ﴾ **(الملك: ٣٠)**، فالوجه التفسيري للآية توجيه الخطاب للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بأن يستفهم ويُحذّر قومه بأنَّ الله تعالى إذا سلبهم نعمـة وجـود المـاء وذلك بأن تصبح آبارهم غوراً، أي يذهب ماؤها في الأرض فتغور كـما تغـور الشمس بحلول الليل، والنجوم بحلول النهار، فعندئذ مـن ذا الـذي يـأتيكم بماء آخر ظاهر تستعينون به على حياتكم؟

والغور هو شدّة العمق، وهو مصدر جيء به للدلالة على المبالغة، كما لـو قلت: زيد عدل، لغرض المبالغة، بمعنى زيد كلُّه عدل، فيكون المفاد «مـاؤكم كلُّه غور»، فلا باقية منه أبداً، والمعين هو الماء الذي تراه العيون، وقيل بأنه الماء المُمعن في الجري والظهور[1]، فالغور ذهاب الماء ونـضوبه في الأرض، والمـراد به الغائر، والمعين الظاهر الجاري من الماء، والمعنى: أخبروني إن صـار مـاؤكم غائراً ناضباً في الأرض فمن يأتيكم بماء ظاهر جارٍ[2]، وقيـل: إنَّ الآيـة نزلـت في بئر زمزم وبئر ميمون بن الحضرمي، وقد كانت آبار مكّـة تغـور سراعـاً[3]، وهذه المعاني التفسيرية العبائرية هي السقف الظلّي للمعنى الإشاري كما تقدَّم.

وأما الوجه التأويلي على مستوى الإشارة فهو للإشارة إلى أن حياتكم بيـد الله تعالى فلا تنبغي منكم المُماطلة والتكذيب، فعـرب الجزيـرة آنـذاك لم يكـن لديهم شيء أثمن من الماء، فإذا هُدِّدوا به انتهت حياتهم، فالتعبير بالماء يُشير إلى

---

(١) انظر: التبيان في تفسير القرآن، للشيخ الطوسي: ج١٠، ص٧٢.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن، للعلامة الطباطبائي: ج١٩، ص٣٦٥.

(٣) فتح الباري (شرح صحيح البخاري)، لابن حجر العسقلاني: ج ٨، ص٥٠٦.

الحياة، وبالتالي إذا سُلبت منكم حياتكم وأنتم على كفركم فمن ذا الذي سوف يمنحكم حياة أُخرى تتمتّعون بها؟ وغير خفيّ وجه العلاقة بين الماء والحياة، فصارت العبارة (ماؤكم) حاكية عن معنى الحياة، وهذا المعنى الإشاري هو المعنى الظلّي للمعنى اللطائفي.

وأما الوجه التأويلي على مستوى اللطائف فقد بيّنته السنّة الشريفة، فقد ورد عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام (في قول الله عزّ وجلّ: ﴿**قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْراً فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاء مَّعِينٍ**﴾، قال عليه السلام: **إذا غاب عنكم إمامكم فمن يأتيكم بإمام جديد**)[١]، وعن فضالة بن أيّوب قال: (سُئل الرضا عليه السلام عن الآية فقال: ﴿**مَاؤُكُمْ**﴾ **أبوابكم، أي الأئمّة، والأئمّة أبواب الله بينه وبين خلقه**، ﴿**فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاء مَّعِينٍ**﴾، يعني: **يأتيكم بعلم الإمام**)[٢]، وقال الجبائي في قوله تعالى: ﴿**أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْراً**﴾ تعريف حجّة الله لعباده، عرفوها وأقرّوا بها ولم يردّوا لها جواباً[٣].

إذن فالماء هو إمام كلّ عصر، فبدونه تعمّ الجهالات والفوضى، ويدبّ الانحراف والضلال، فتكون الآية بصدد بيان مكانة الإمام في الأُمّة، فهو كالماء، بل هو الماء، به تُقام حياتكم، ويهنأ عيشكم، فإذا غاب عنكم فمن يأتيكم بالعلم الصحيح الشافي المُعافي، وهو الماء المعين، فغياب الإمام غياب لماء الحياة، وغيابه غياب للعلم الواقعي الذي: ﴿**لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ...**﴾ (**فصّلت: ٤٢**)، ففي كلمة (بِمَاء مَّعِينٍ) إشارة إلى أنَّ كلّ علم يأتي من غير الإمام المنصوب من قبل الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله فهو ملح أُجاج ﴿**لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِن جُوعٍ**﴾ (**الغاشية: ٧**)، وهو ﴿**...كَسَرَابٍ**

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص٣٣٩، ح١٤.

(٢) انظر: تفسير القمّي: ج٢، ص٣٧٩.

(٣) انظر: التبيان في تفسير القرآن: ج١٠، ص٧٣.

بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاء حَتَّى إِذَا جَاءهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً...﴾ (النور: ٣٩)، وبذلك نخلص إلى أنَّ الإمام المعصوم هو ماء الحياة للبشرية جمعاء، وجليٌّ لنا بأنَّ هذه المعاني اللطائفية الشريفة تمثّل السقف الظلِّي للمعنى الحقائقي، والمعنى الحقائقي فيه التأسيس والتأصيل، كما تقدَّم، وما سيأتي.

وأما الوجه التأويلي على مستوى الحقائق فهو بالنسبة لنا مستمدّ من حاكوية المعنى الإشاري والمعنى اللطائفي، وبمعونة السُلَّمية القرآنية، حيث انتهينا إلى أنَّ الإمام المعصوم هو ماء الحياة للبشرية جمعاء، ممَّا يعني أنَّ هنالك مجتمعاً إنسانياً يُراد له أن يحيا الحياة الكريمة التي قوامها العلم الإلهي والصيانة من الانحراف، وبالتالي فغياب الإمام سوف يُعرّض المجتمع الإنساني إلى غياب العلم الإلهي، فيحلُّ محلَّه العلم البشري الكثير الخطأ والخطيئة، وتغيب الصيانة من الانحراف فتحلُّ الضلالة والزيغ والتيه، فيكون الماءُ ثجَّاجاً وأُجاجاً، والعقول للزيغ والشيطنة مرتعاً.

هذا هو خلاصة التأويل اللطائفي الظلّي للمعنى الحقائقي، وأما الحقائقي فإنه ينتهي بنا إلى أنَّ الإمام نفسه هو ماء الحياة، ولكنه ليس الماء الذي يُوهب للناس فيحيون به، وإنما هو الماء الذي يُوجدون به معرفياً، فحياة الإنسان القويمة تكمن بالعلم والمعرفة، والذي يكون طريقاً بإذن الله تعالى وأمرِهِ ليهبَ هذه الحياة العلمية المعرفية التي تُحقّق الهدف من أصل الخلقة والمجيء هو نفس الإمام، ولا يخفى بأنَّ الإمام هو المنظور الأوّل لله سبحانه، ودونه يسقط اعتبار الآخرين، وهذا هو معنى الحديث المرويّ عن أبي حمزة قال: (قلت لأبي عبد الله (الصادق) عليه السلام: أتبقى الأرض بغير إمام؟ قال: **لو بقيت الأرض بغير إمام لساخت**)[1]، وفي رواية سليمان الجعفري توكيد شديد ودقيق، قال: (سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام فقلت: أتخلو الأرض من

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص١٧٩، ح١٠. ومعنى (ساخت): انخسفت بأهلها وذهبت بهم.

حجّة؟ فقال: **لو خلت من حجّةٍ طرفةَ عين لساخت بأهلها)**[١]، فدون علم الإمام عليه السلام لا يبقى فرق كبير بين الحجر والبشر، ولا ينبغي العجب، فالعجب من وجود الفرق نفسه، لمَّا علمت المنشأ والمصدر.

وهذا المعنى الرفيع تُعيننا عليه السُّلَّمية القرآنية في قوله تعالى: ﴿**...وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ**﴾ (**الأنبياء: ٣٠**)، و ﴿**لَقَدْ جِئْنَاكُم بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ**﴾ (**الزخرف: ٧٨**)، فإذا أبصرت بمؤمنيَّتك ذلك فأطفئ سراجك فقد طلع الصبح[٢].

٣. البُعد التعليمي

وأما البُعد التعليمي للسُّلَّمية القرآنية فهو بيِّن جدّاً، ولعلَّه هو الأكثر وضوحاً من بين الأبعاد الأُخرى، فهو سُلَّم أساسي لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، قال تعالى: ﴿**الَر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ**﴾ (**إبراهيم: ١**)، وأما مفرداته التطبيقية في المعارف الدينية فهي الأساس الذي يبتني عليه القرآن الكريم، في الفكر والعقيدة والشريعة والأخلاق، وهذا البعد التعليمي ذو مراتب ثلاث طولية، الأُولى تتعلَّق بجانب الهداية والمعرفة العامّتين، والثانية تتعلَّق بالعلماء المُتعلِّمين، والثالثة تتعلَّق بالعلماء المُعلَّمين[٣]، وقد أوكل الله تعالى الهداية العامّة بنفس النصوص القرآنية، في حين أوكل الهداية الخاصّة بالإمام المعصوم

---

(١) كمال الدين وتمام النعمة: ص٢٠٤، ح١٥.

(٢) مُستوحاة من كلمة لأمير المؤمنين علي عليه السلام، والمراد بالصبح هو الحقيقة. انظر: شرح الأسماء الحُسنى: ج١، ص١٣٣.

(٣) المُتعلِّمون اصطلاح نقصد به أصحاب العلوم الحصولية وهم غير المعصومين، والمُعلَّمون إلهياً هم المعصومون أوّلاً وبالذات، والعرفاء ثانياً وبالعرض، قال تعالى: ﴿**...وَاتَّقُواْ اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾، «البقرة: ٢٨٢».

عليه السلام، والإمام المعصوم إنما يستقي علمه الأوّل اللدُنِّي من وحي القرآن في مرتبته الثالثة، وهذا الاستقاء مُنحصر به نظراً لإتمامه مراتب السير الأسمائي معرفياً ومعنوياً، فهو القطب والمركز والمحور، ﴿**ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ**﴾ (الجمعة: ٤).

جدير بالذكر أنَّ هذه المراتب الثلاث لا تشطر القرآن إلى ثلاثة أثلاث، وإنما تعني أنَّ القرآن بأسره فيه مراتب معرفية ثلاث، فهو كلّه هداية ومعرفة عامّتان، ولسائر الناس أجمعين، وهو كلّه معرفة تحقيقية تخصّصية، ولكن للعلماء المُتعلِّمين، أصحاب العلوم الإلهية من عُرفاء وحكماء ومُتكلِّمين وفقهاء، وهو كلّه معرفة تحقّقية لدنِّية للعلماء المُعلَّمين، من أهل العصمة والولاية، محمد وآله الأطهار عليهم السلام.

ثمَّ إنَّ أصحاب المرتبة المعرفية العامّة بحاجة دائمة للرجوع إلى طبقة المُتعلِّمين، كما أنَّ المُتعلِّمين بحاجة دائمة للرجوع إلى طبقة المُعلَّمين، كما أنَّ المُعلَّمين بحاجة دائمة للاستقاء من علم الله تعالى الكامن في كتابه المجيد، وشتّان بين هذا الاستقاء القائم على أساس إتمام سيرهم المعرفي والمعنوي، وبين أخذ الآخرين من الطبقات السابقة عليهم، إنه الفرق بين الحضور والحصول، ولذلك لا يُقاس بهم عليهم السلام أحد من الناس أجمعين[1]، فهم

---

(١) ورد في الأخبار عن أمير المؤمنين علي عليه السلام في خطبة له بعد انصرافه من صفّين أنه قال: (...**لا يقاس بآل محمد صلى الله عليه وآله من هذه الأمّة أحد، ولا يسوى بهم من جرت نعمتهم عليه أبداً، هم أساس الدين، وعماد اليقين، إليهم يفيء الغالي، وبهم يلحق التالي، ولهم خصائص حقّ الولاية، وفيهم الوصية والوراثة**). نهج البلاغة: ج١، ص٢٧ رقم الخطبة: «٢».

وفي الشواهد روى الحاكم الحسكاني عن ابن عمر أنه قال: (إنا إذا عددنا قلنا: أبو بكر وعمر وعثمان. فقال له رجل: يا أبا عبد الرحمن فعليّ؟ قال ابن عمر: ويحك عليّ من =

تراجمة القرآن، والعارفون بجميع مراتبه، فكان لهم من ذلك القوامة والإمامة، ولمن دونهم الطاعة والاتّباع.

هذا، ولا شبهة ولا ريب بأنَّ هذه الحركة المعرفية الطولية الارتقائية لا توجد بصورة عملية إلا في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، التي تستقي جميع معارفها الدينية من بيت الرسالة، تمسّكاً منهم بحديث الثقلين نقلاً، وبالبُرهان عقلاً، وبدواعي الفطرة قلباً، فكان الهُدى نصيبهم، والمحجَّة البيضاء طريقهم(١).

٤. البُعد المعنوي

وأما مهامّ السُّلَّمية القرآنية في بُعدها المعنوي فإنها المهامّ التي تنتهي عندها جميع المهامّ، بمعنى أنها المرجعية الحاكمة على جميع المهامّ الأُخرى، فمن ارتقى بالسُّلَّمية التفسيرية ينبغي عليه التواصل والترقّي لنيل مُعطيات السُّلَّمية التأويلية إشارياً ولطائفياً، ليستقرّ به المطاف المعرفي عند غاية السير المتمثّلة بالبعد المعنوي، فيُسلم قياده للمُعطى الحقائقي أو ما يترشّح منه عليه بحسب مقامه المعرفي.

ولا يُراد بالسير المعرفي للسُّلَّمية القرآنية في المعنوي أن يُغلق دائرة السير المعرفي الحصولي في دوائر العبارة والإشارة في مجموع النصوص القرآنية، ثمَّ ينتقل إلى الدائرة الأعلى، وإنما له أن يترقّى بقراءة النصّ الواحد على المستويات الأربعة.

= أهل البيت لا يقاس بهم، عليّ مع رسول الله في درجته، إنَّ الله يقول: ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ**﴾ «الطور: ٢١» ففاطمة مع رسول الله في درجته وعليّ معهما). انظر: شواهد التنزيل: ج٢، ص٢٧١.

(١) ومن هنا نفهم ما جاء في حقِّ الأئمّة الأطهار عليهم السلام، وهو: (**فالراغب عنكم مارق، واللازم لكم لاحق، والمقصّر في حقّكم زاهق، والحقّ معكم وفيكم ومنكم وإليكم، وأنتم أهله ومعدنه، وميراث النبوّة عندكم**...). من لا يحضره الفقيه، الصدوق: ج٢، ص٦١٢.

نعم، الأفضل للقارئ الولوج في الدائرة اللاحقة بعد إغلاق الدائرة السابقة عليها، لاسيَّما في المستوى الثالث والأخير المُفضيين للسير المعنوي، من باب تتميم مراسم كلّ مقام[١]، فإذا أتمَّ ذلك آمن على نفسه من العجلة والزيغ، وكان الأقرب لروح النصّ، ولكنَّ النفوس الطاهرة قد تنهض بأصحابها إلى مقامات علوية من خلال تلاوة نصٍّ واحد، تندكُّ فيه أرواحهم فتتعلَّق بأصداء قائله، فلا تبقى فاصلة بين القائل وبينهم سوى المقول الذي تجلَّى قائله فيه.

وعلى أيّ حال، فإنَّ البُعد المعنوي لسُلَّمية النصِّ نجدها حاضرة بوضوح في سِيَر المعصومين عليهم السلام والأولياء الصالحين، فقد روي عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله أنه كان يُغمى عليه عند تلقّي القرآن وحياً، لاسيَّما إذا كان التلقِّي بلا واسطة، فعن هشام بن سالم، عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: (قال له بعض أصحابنا: أصلحك الله، كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: "قال جبرائيل"، و"هذا جبرائيل يأمرني"، ثمَّ يكون في حال أخرى يُغمى عليه. قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: **إنّه إذا كان الوحي من الله عزّ وجلّ إليه ليس بينهما جبرائيل أصابه ذلك، لثقل الوحي من الله، وإذا كان بينهما جبرائيل لم يصبه ذلك، فقال: قال لي جبرائيل، وهذا جبرائيل**)[٢]، بمعنى أنَّ السُّلَّمية المعنوية للنصّ تشتدّ عند التلقّي من قائله سبحانه، فيُبصر تجلّي الله تعالى في كلامه فلا يتمالك نفسه، لأنَّه سابح في أُفق الروح ولا محلَّ للجسد.

---

(١) المقام هو استيفاء حقوق المراسم على التمام ـ أي استيفاء شروطه كافّة ـ ولهذا صار من شروط العُرفاء أنّه لا يصحّ للسالك الارتقاء من مقام إلى مقام فوقه ما لم يستوفِ أحكام ذلك المقام. فمن كان لا قناعة له لا يصحّ أن يكون متوكّلاً. انظر: لطائف الأعلام في إشارات الإلهام، للشيخ العارف عبد الرزّاق الكاشاني: ص٥٤٦. وللوقوف على ذلك يُراجع كتاب: معرفة الله، الجزء الأول منه، تحت عنوان: (مراتب الحبّ الإلهي).

(٢) حلية الأبرار، للبحراني: ج١، ص٧٨.

وفي رواية أنه قد سُئل الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن حالـة لحقتـه في الصلاة حتى خرَّ مغشيّاً عليه، فلما سري عنه قيل له في ذلك، فقال عليه السلام: **(ما زلت أُردّد الآية على قلبي وعلى سمعي، حتى سمعتها من المتكلِّم بها، فلم يثبت جسمي لمعاينة قدرته)**[(١)]، فما كان ليسمعها مـن قائلهـا لـولا الـسُّلَّمية القرآنيـة في مجالها المعنوي، الذي تنتهي عنده جميع الآفاق المعرفية الأُخرى، فتكـون الآفـاق السابقة عليها محطّات تمهيدية ارتقائية لغير أهل العصمة عليهم السلام، يطويها مَن أكمل سيره الأوّل وبلغ من سفره الثاني مبلغاً يُؤهّله لاستشراف إشراقات الحقيقة بما يسمح له مقامه وكماله[(٢)]، وذلك كلّه إن أدركه الصحو بعد المحـو، وإلا غاب في ظلّ الحقيقة: **﴿لِيَقْضِيَ اللهُ أَمْراً كَانَ مَفْعُولاً وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الأُمُـورُ﴾ (الأنفال ٤٤)**، وأما أهل العصمة من أهل البيت عليـه الـسلام، فقـد انـدكَّت ذواتهم المقدَّسة بالحقيقة، وصاروا مظهراً لها[(٣)]، ولا ينبغي الإغفال عن ذلـك، وأما بالنسبة للمؤمنين الذين تملَّكهم الإيمان، وساروا في أُفق المعنـى، فقـد ورد فيه في خبر عن ابن مسعود قال: (لما نزلت هذه الآية: **﴿يَا أَيُّهَا الَّـذِينَ آمَنُـوا قُـوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ... ﴾ (التحريم: ٦)**، تلاها رسول الله صلى الله عليه وآله على أصحابه فخرَّ فتى مغشياً عليه، فوضع النبي صلى الله عليه وآله يده على فؤاده فوجده يكاد يخرج من مكانه، فقال: **يا فتى قل لا إلـه**

---

(١) التفسير الصافي، للفيض الكاشاني: ج١، ص٧٣.

(٢) في السير المعنوي تُوجد أسفار أربعة، وهي: الأول: سفر من الخلق إلى الحقّ، والثـاني: سـفر من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ، والثالث: سفر من الحقِّ إلى الخلق بالحقِّ، والرابع: سفر مـن الخلـق إلى الخلق بالحقّ. وللوقوف على المسألة يُراجع كتاب: من الخلق إلى الحق، للسيد الحيدري.

(٣) روى الكليني عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في قول الله عزّ وجـلّ: **﴿وَللهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾** «الأعراف: ١٨٠»، قال: **نحـن والله الأسـماء الحـسنى التي لَا يقبل الله من العباد عملاً إلا بمعرفتنا)**. أُصول الكافي: ج١، ص١٤٣، ح٤.

إلا الله، فتحرَّك الفتى فقالها، فبشَّره النبي صلى الله عليه وآله بالجنّة، فقال القوم: يا رسول الله مِن بيننا؟ فقال النبي صلى الله عليه وآله: **أما سمعتم الله تعالى يقول: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ﴾** (إبراهيم: ١٤)[1].

إنَّ هذه السُّلَّمية المعنوية للنصّ القرآني تبلغ أثرها في الجميع، ولكن: **﴿...لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾** (ق: ٣٧)، بل يتعدَّى ذلك ليشمل كلّ موجود، وكلٌّ بحسبه، قال تعالى: **﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِّنْ خَشْيَةِ الله وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾** (الحشر: ٢١)، و: **﴿كُلاًّ نُّمِدُّ هَؤُلاء وَهَؤُلاء مِنْ عَطَاء رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاء رَبِّكَ مَحْظُوراً﴾** (الإسراء: ٢٠).

خامساً: موقعية آية الكرسي من السُّلَّم القرآني

لا ريب بأنَّ لكلِّ آية قرآنية حظّاً من مراتبية السُّلَّم القرآني ومهامّه، وهو أمر مُتفاوت بين آية وأُخرى، بحسب المقام المعرفي والمعنوي لكلِّ آية، وفي ضوء هذه الحقيقة القرآنية يتعيَّن علينا إبراز الموقعية المعرفية والمعنوية لآية الكرسي في هذه السُّلَّمية القرآنية، وهذا ما يستدعي بيان عدّة أُمور، منها المُراد من نفس الموقعية وأهمّيتها وضوابطها ثمَّ الانتقال إلى مُتعلّقات الآية بهذا الشأن.

الأمر الأوّل: المراد من الموقعية

الموقع هو المكان الذي يتبوّأه الشيء، مأخوذ من كلمة: (وقع)، وهي كلمة جاءت بعدَّة معانٍ في القرآن الكريم.

منها بمعنى: ثبت، من قبيل: **﴿...وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى الله وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلى الله...﴾** (النساء: ١٠٠)، أي: فقد ثبت له جزاء عمله على الله.

(١) تفسير نور الثقلين، للحويزي: ج٢، ص٥٣٠، ح٣٥.

ومنها بمعنى: ألقى، من قبيل: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء...**﴾ (**المائدة: ٩١**)، أي: يُلقِي بينكم العداوة والبغضاء.

ومنها بمعنى: حلَّ ووجب، من قبيل: ﴿**قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ ...**﴾ (**الأعراف: ٧١**)، أي: حلَّ بكم أو وجب عليكم عذاب وغضب من ربّكم، وهو قول هود عليه السلام لقومه، ومنه قوله تعالى: ﴿**أَثُمَّ إِذَا مَا وَقَعَ آمَنتُم بِهِ آلآنَ وَقَدْ كُنتُم بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ**﴾ (**يونس: ٥١**).

ومنها بمعنى: ظهر، من قبيل: ﴿**فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ**﴾ (**الأعراف: ١١٨**)، أي: ظهر الحقُّ.

ومنها بمعنى: نزل، من قبيل: ﴿**وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ...**﴾ (**الأعراف: ١٣٤**)، أي: ولما نزل العذاب على فرعون وقومه.

ومنها بمعنى: حقَّ، من قبيل: ﴿**وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ...**﴾ (**النمل: ٨٢**)، أي: حقَّ العذاب عليهم.

ومنها بمعنى: القيام، من قبيل: ﴿**إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ * لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ**﴾ (**الواقعة: ٢**) أي: إذا قامت القيامة، فليس لقيامها أحد يكذِّب به، ومنه قوله تعالى: ﴿**فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ**﴾ (**الحاقّة: ١٥**)، أي: ففي ذلك الحين قامت القيامة.

إنَّ هذه المعاني المُختلفة (ثبت، ألقى، حلَّ، وجب، نزل، حقَّ، قام) يُمكن تصوّر جملة منها في الموقع والموقعية، فموقع الشيء ما ثبت له وظهر له وحلَّ ونزل به وحقَّ له وقام فيه، وبالتالي فإنَّ موقعية الشيء موضعه ومكانه الذي يتبوّأه، كما أسلفنا، ولكننا نعني من كلّ ذلك تحديداً مكانة الشيء ومقامه وموضعه، سواء كان على المستوى المادي أم المعرفي أم المعنوي، فالموقع والموقعية تعبير يحكي عن المساحة والسقف الذي يتبوَّأه الشيء، وهو ما يدخل إلى حدٍّ كبير في بيان هويّة الشيء ومهامّه وآثاره؛ ولأجل ذلك فإنَّ تحديد موقع الشيء وموقعيته يحتاج إلى بيانات أوّلية إجمالية وثانوية تفصيلية، وهو ما سنعرفه في بيان الضوابط.

الأمر الثاني: أهمّية الموقعية وضوابطها

تكمن أهمّية الموقعية في بيان حدود الحركة التفسيرية والتأويلية لكلّ آية أو نصّ قرآني، فهذه الموقعية لا تقتصر على شخص الآية فحسب، وإنما تتجاوزها إلى موقعيات أُخرى للسورة الواحدة وللموضوع الواحد الذي تنتشر تفصيلاته عادة في أكثر من سورة، ولكن الآية الواحدة حيث مدخليتها المباشرة في رسم ملامح السورة والموقف القرآني العامّ فإنّ لها الحظّ الأوفر من البحث.

إنَّ الجهل بالموقعية التفسيرية والتأويلية لكلّ آية عموماً وللآيات الوتدية خصوصاً يجعل القارئ المُتخصّص في منأى عن مناخات الفهم الحقيقية، فربما ينجح القارئ المُتخصّص تفسيراً في بيان مفاد الآية الواحدة تجزيئياً ولكنه سوف يكون قد أبرز البيانات الأوّلية للآية، أو بعبارة أُخرى قد أبرز الموقف الآياتي، وأما البيانات الثانوية التي تمتدّ لبيان الموقف القرآني وليس الآياتي فله ارتباط وثيق بموقع الآية في السُّلَّم القرآني، من هنا تتعمَّق لدينا أهمّية موقعية كلّ آية.

بعبارة أُخرى: إنَّ التفسير الموضوعي تحديداً وجميع المستويات التأويلية ذات صلة وثيقة بموقعية الآية في السُّلَّم القرآني، هذا على مستوى النظرية والصورة والشكل، وأمّا على مستوى التطبيق فالمسألة بالغة التعقيد، بل إنَّ الكثير من محطّاته ومستوياته بحاجة إلى رؤية معصومة، التي نعني بها خاصّية العلم وليس خاصّية عدم الخطأ فحسب، فالعلم مُستوى أشرف من مستوى عدم الخطأ، فالتفاضل الواقع بين الأنبياء عليهم السلام حيثيته العلم وليس عدم الخطأ[1]، وهذا واضح.

---

(١) قال تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ...﴾. «البقرة: ٢٥٣»، فالتفضيل ورفع الدرجات لهما حيثية واحدة وهي المقام المعرفي والمعنوي، وأما عدم الخطأ فمُحصَّل بأصل العصمة المُحرز من قبل جميع الأنبياء=

إنَّ ضوابط الجوانب التطبيقية للموقعية الآياتية تُلحظ من زاويتين، هما:

الزاوية الأُولى: بلحاظ القارئ

فبحسب القارئ المُتخصّص تنقسم الضوابط إلى ضوابط تخصّصية عُليا خاصّة بالإمام المعصوم عليه السلام، وضوابط تخصّصية دُنيا خاصّة بغير المعصوم من القُرّاء المُتخصّصين تفسيراً وتأويلاً، وما عداهم لا حظَّ لهم مُعتبر في رصد ضوابط الموقعية الآياتية، وبالتالي فإنَّ الحديث سوف ينصبّ على ضوابط رصد الموقعية الآياتية بالنسبة للقارئ المُتخصّص غير المعصوم، والتي سوف نُوجزها بعدّة نُقاط مُبيَّنة بقدر الحاجة لذلك.

الضابط الأوّل: القيام بتفسير النصّ المبحوث فيه عن موقعيته تفسيراً مُفرداتياً وتجزيئياً فقط، وأما الموضوعي وتأويلات النصّ فتعبير آخر عن مرحلة من مراحل الموقعية.

= والرسل عليهم السلام، ولذلك عبَّر السيد الأُستاذ بالرؤية المعصومة ولم يُعبّر بأصل العصمة، حيث أراد أن يُشير إلى حيثية العلم الأعلائي، ولعلّه حاول الإشارة إلى أنَّ أصل العصمة ـ التي حيثيتها مرتبة علمية معيّنة ـ قد لا تفي بسبر غور القرآن الكريم، فالقرآن الكريم هو الكتاب الأوحد الذي تجلَّى الله تعالى فيه بكماله وجماله وجلاله، وهو الكتاب الأوحد الذي يُقابل عالم التكوين الإمكاني بأسره، والذي لم يتمكَّن منه سوى قلب النبي صلى الله عليه وآله أصالة، قال تعالى: ﴿**وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ**﴾. «الشعراء: ١٩٢-١٩٤»، ومن عنده علم الكتاب وراثة، قال تعالى: ﴿...**قُلْ كَفَى بِاللهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ**﴾. «الرعد: ٤٣»، قال الإمام محمد الباقر عليه السلام عندما سُئل عن تفسير هذه الآية: (**إيانا عنى، وعليٌّ أوّلنا وأفضلنا وخيرنا بعد النبي صلى الله عليه وآله**). انظر: أُصول الكافي: ج١، ص٢٢٩، ح٦. ولمراجعة التفصيل يُراجع كتاب: (بحث حول الإمامة) حوار مع السيد كمال الحيدري: ص٢٠٨.

الضابط الثاني: تحقيق الاستقراء التامّ للنصوص القرآنية، فلا يُتصوَّر من القارئ أن يُحدّد لنا موقعية النصّ في السُّلَّم القرآني قبل الفراغ من قراءة القرآن الكريم برمّته.

الضابط الثالث: أن يكون القارئ المُتخصِّص مُلتفتاً ابتداءً إلى احتمالية مدخلية كلّ نصّ في قراءة النصوص الأُخرى، وبالتالي ينبغي له أن يتحرَّك رياضياً في رصد حدود العلاقة والحركة لكلّ نصّ، أو تسجيل علاقة وحركة النصوص الفاعلة(١) على أقلّ التقادير، فتتناسب حدود الموقعية طرداً مع نسبة الالتفات والرصد، وغير خفيّ ضآلة ندرة النسبة النهائية لندرة الالتفات فضلاً عن الرصد.

الضابط الرابع: فصل المجالات التفسيرية عن التأويلية للنصوص المُسجَّلة بالتتبع والالتفات والرصد، بعبارة أُخرى لابدَّ من ترسيم حدود حركية النصوص المُسجَّلة تفسيراً وتأويلاً بقدر فهم القارئ المُتخصّص، ولذلك قد عبَّرنا بالتحرّك الرياضياتي في الرصد.

الضابط الخامس: أن يترك نسبة احتمالية مناسبة لكلّ نصّ في كونه قابلاً للتحرّك في مجالات قرآنية أُخرى من جهة، وقابلاً لتوسيع أو تضييق دائرة موقعيّته من جهة أُخرى، وذلك لعدم توفّر القراءة القطعية للنصوص من قبل القارئ المُتخصّص عادة.

الضابط السادس: محاولة تعميق الحركة الرياضياتية من خلال رسم دوائر مُشتركة لكلّ مجموعة من النصوص ذات الحركة المُتشابهة، ودوائر مُتباينة لكلّ مجموعة نصوص غير ظاهرة العلاقة فيما بينها، ثمَّ إجراء عملية تنظيمية تبويبية لكلّ مجموعة تحت عنوان جامع، ولا ريب بأنَّ هذه العملية بالغة في التعقيد، كما

---

(١) مرَّ بنا اصطلاح الآيات أو الأوتاد الفاعلة والمتفاعلة في الفصل الخامس من الباب الأول من الكتاب، فراجع.

أنها سوف تكون مُتفاوتة أيضاً بحسب المساحة المعرفية والمعنوية لكلّ قارئ.

ولا ريب بأنَّ هنالك ضوابط أُخرى تُسهم في بيان موقعية النصّ سوف تمرّ علينا بصورة عملية تطبيقية عند الدخول في تفسير آية الكرسي في هذه الدراسة أو النصوص القرآنية الأُخرى في دراسات لاحقة.

الزاوية الثانية: بلحاظ المقروء

وأما رصد ضوابط الموقعية بلحاظ المقروء، فالمراد منه أنَّ الكمالات النصّية تختلف من نصّ لآخر، وبالتالي فإنَّ الموقعية التابعة لكمالات النصّ سوف تتحدَّد دائرتها ـ ضيقاً وسعة ـ تبعاً لذلك، فموقعية النصوص الفكرية والعقدية عادة ما تكون أوسع أُفقاً من موقعية النصوص الشرعية في السُّلَّم القرآني، بل إنَّ موقعية بعض النصوص العقدية الخاصّة بالتوحيد هي الأوسع أُفقاً من جميع النصوص الأُخرى، العقدية فضلاً عن غيرها.

ولنُقدِّم تمهيداً يسيراً لشاهدٍ قرآني على ذلك يُقرِّب لنا هذه الفكرة الغاية في الأهمّية على مستوى النظرية وعلى مستوى التطبيق، لننتقل بعدها لبيان الشاهد.

إنَّ حدود دائرة الموقعية للآية أو النصّ تابعة إلى مدخلية النصّ وحاكميته على النصوص الأُخرى، وقد تقدّم منّا ذلك في بحث أوتاد القرآن، فقد يكون النصّ الواحد مُهيمناً على أكثر من نصف القرآن، وقد يكون مُهيمناً على جزء يسير منه، وقد لا يملك سلطة وهيمنة على شخصه، وبالتالي فحركية النصّ هي الملاك الحقيقي للموقعية السُّلَّمية القرآنية، وفي ضوء ذلك سوف تختلف مساحة الموقعية لكلّ نصّ بحسب قارئ النصّ، كما أشرنا لذلك وسيأتي.

وأما الشاهد التطبيقي للموقعية الآياتية، فهو قوله تعالى: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾ (**الإخلاص: ١**)، فإنَّ كلمة (أحد) تأتي بمعنى البسيط المُنزَّه عن التركيب، وبالتالي فإنَّ كلَّ آية أُخرى تُشير بظاهرها إلى وجود التركيب سوف

تكون محكومة للآية الآنفة الذكر، بمعنى ضرورة توجيه الآيات المُجسّمة بما يُناسب تنزيه الذات المقدّسة من التركيب ولوازمه الباطلة، من قبيل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**...﴾ (**الفتح: ١٠**)، وقوله تعالى: ﴿**وَللهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ إِنَّ اللهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ**﴾ (**البقرة: ١١٥**)، وقوله تعالى: ﴿**وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ**﴾ (**الطور: ٤٨**)، فليس لله تعالى يد حسّية ولا وجه حسّي وعين، بمعنى أنَّ الذات المُقدسة مُنزّهة عن ذلك، وإلا فلله تعالى تجلّيات ومظاهر أسمائية تظهر بيد ووجه وعين، فالرسول الأكرم صلى الله عليه وآله يُمثّل التجلّي الأعظم ليده تعالى ووجهه وعينه[1]، كما أنَّ الآية لها حاكمية على جميع النصوص المُثبتة ظاهراً وجود جهات له، فالبساطة بمعنى نفي التركيب عنه تعني أنَّ وجوده فوق الزمان والمكان، وهكذا تكون حاكميتها سارية للنصوص المُثبتة ظاهراً إمكان الرؤية الحسّيّة، كقوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ (**القيامة: ٢٢-٢٣**)، وهكذا يُمكن للقارئ المُتخصّص

(١) ورد في ذلك روايات كثيرة، منها: ما روي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام أنه أنشأ يقول ابتداء من غير أن يُسأل: (**نحن حجّة الله، ونحن باب الله، ونحن لسان الله، ونحن وجه الله، ونحن عين الله في خلقه، ونحن ولاة أمر الله في عباده**). انظر: بصائر الدرجات: ص٨١، ح١. وعن الحارث بن المغيرة النصري قال: (سئل الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام عن قول الله تبارك وتعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾، فقال: **ما يقولون فيه؟** قلت: يقولون: يهلك كلُّ شيء إلا وجه الله. فقال: **سبحان الله لقد قالوا قولاً عظيماً، إنما عنى بذلك وجه الله الذي يؤتى منه**). أُصول الكافي: ج١، ص١٤٣، ح١ باب النوادر.
وفي مظهرية الأسماء ورد عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَلِلهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا**﴾، قال: (**نحن والله الأسماء الحسنى التي لا يقبل الله من العباد عملاً إلا بمعرفتنا**). أُصول الكافي: ج١، ص١٤٣، ح ٤.

أن يُسجِّل أعداداً غير قليلة من النصوص المحكومة للنصّ الآنف الذكر، وفي مختلف المجالات المعرفية التي تحكيها تلك النصوص.

الأمر الثالث: تصوير الموقعية المعرفية لآية الكرسي

بعد أن اتّضح لنا المراد من الموقعية وأهمّيتها وضوابطها ينبغي الوقوف عند بحثنا الأساسي المُتعلِّق بآية الكرسي، حيث لنا أن نسأل عن موقعية هذه الآية الكريمة في السُّلَّم القرآني، ومن الواضح بأنَّ التفصيل في ذلك سابق لأوانه، إذ ينبغي لنا أوّلاً الفراغ من تفسير الآية على المستوى المفرداتي والتجزيئي معاً وفقاً للضابط الأوّل المتقدِّم، كما ينبغي لنا استقراء النصوص القرآنية وفقاً للضابط الثاني، وهذا التفسير بقسميه والاستقراء المُفترض لم يحن حينهما، ولذلك سوف نتعرَّض لموقعية آية الكرسي بصورة إجمالية وفقاً لمُرتكزاتنا ودراساتنا القرآنية السابقة، كما أنَّ مجموعة الأبحاث المزبورة في هذا السفر تُوفّر لنا مجموعة أوّليات ومُؤشِّرات على ذلك، وما سيأتي في هذا الفصل حول محورية آية الكرسي، وفي الفصول اللاحقة يُوفِّر لنا مساحات تعريفية بموقعية الآية أيضاً.

لقد ورد في مجموعة بيانات روائية توصيفية لشأن آية الكرسي ما يُمهِّد لنا الشروع في التصوير الإجمالي لموقعيتها، من قبيل ما جاء عن عبد الله بن سنان، عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: (**إنَّ لكلّ شيء ذروة، وذروة القرآن آية الكرسي**)[1]، إنَّ هذه الذروة تعني مُنتهى الكمال، ومنتهى الكمال ينتهي إليه كلّ كمال، وهذا ما سوف يُسجِّل لنا شأنية الآية ومحوريّتها للقرآن برمّته، وسيأتي بيان ذلك، فما نحن بصدده هو بيان الموقعية المعرفية للآية إجمالاً، ومن الواضح بأنَّ مُنتهى الكمال القرآني الكامن في آية الكرسي يرصد لنا الموقع

---

(١) وسائل الشيعة: ج١١، ص٣٩٦، ح٢.

الأوّل للآية، وهو موقع عائدية الآيات الأُخرى ومرجعيتها الكمالية إليها، وأما الموقع الثاني فإنه ينبثق من حيثية الموقع الأوّل، فالكمال في أبجدية الخطاب الإلهي مكمنه العلم والمعرفة لا غير، وبالتالي فإنَّ موقعية آية الكرسي تكمن في أرضيتها العلمية، وبنكتة المرجعية يتّضح لنا المقام الأعلائي للآية معرفياً.

وفي رواية أُخرى تُعمِّق لنا النكات الآنفة، عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال: (**سيد آي القرآن: ﴿اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ﴾**)[(١)]، ولكننا نُريد إثارة نكتة مهمّة تتعلَّق بمقام السيادة، فالله تعالى هو السيد المُطلق وسائر خلقه عبيد له، وهذه العبودية تكوينية وليست تشريعية، لا انفكاك منها، بل ما كان هنالك تحيّز لنا في الوجود إلا بعبوديتنا، لأنه سبحانه: **﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (البقرة : ١١٧)**، وكلّ مفردة وجودية هي أمر مُشخَّص بعينه، فتكون الاستجابة والتحقّق فرع العبودية ورسومها، ولا ريب بأنَّ هذه السيادة تعني مرجعية ما عداه إليه، والأصل في هذه المرجعية والعائدية هي العلم، علماً بأنَّها عائدية تكوينية أيضاً، وهكذا في سيادة النبي الخاتم صلى الله عليه وآله على سائر الأنبياء والمُرسلين عليهم السلام، حيث تعني مرجعيتهم أشخاصاً له ورسالاتهم لرسالته، والكلام في سيادية آية الكرسي فإنها تُمثّل مرجعية معرفية.

هذا ما يُمكن البتّ به إجمالاً رعاية للضوابط الآنفة الذكر، على أمل إبراز بيانات تفصيلية في طيّ الأبحاث القادمة لتتّضح لنا بصورةٍ عمليةٍ الموقعيةُ المعرفيةُ لهذه الآية الكريمة.

الأمر الرابع: تصوير الموقعية المعنوية لآية الكرسي

لكلّ آية قرآنية أثران، أحدهما معرفي والآخر معنوي، فيكون لآية الكرسي

---

(١) كنز العمال: ج٢، ص٣٠١، ح٤٠٥٧ .

أثر معنوي ينسجم مع بُعدها الكمالي، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى فإنه وفق ما تقدّم في عرض بعض ملامح الموقعية المعرفية لآية الكرسي، وكونها موقعية تكوينية وليست أمراً اعتبارياً البتّة، فإنها تكون ذات أثر معنوي ينسجم تماماً مع موقعيتها المعرفية، بل إنَّ موقعيتها المعنوية هي أشدُّ من موقعيتها المعرفية حضوراً وتأثيراً، ولعلَّ هذا الحضور المعرفي والمعنوي للآية هو ما دعا أمير المؤمنين علياً عليه السلام إلى تعهّدها وتلاوتها يومياً، حيث يقول عليه السلام: (**فما بتُّ ليلة قطّ منذ سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وآله حتى أقرأها**)[1]، وفي رواية أُخرى: (**حتى أقرأها ثلاث مرّات**)[2]، بل قُرن الكشف عن مقام العلم بمعرفة عظمة ومقام هذه الآية الشريفة، فقد ورد عن الصحابي الجليل أُبيّ بن كعب (أنَّ النبي صلى الله عليه وآله قال له: **أيّ آية في كتاب الله أعظم؟** قال: قلت: الله ورسوله أعلم، حتى أعادها عليه ثلاثاً، ثمَّ قلت: ﴿**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾، فضرب صدري وقال: **ليهنك العلم أبا المنذر**)[3].

وقد ورد فيها ما يحكي بقوّةٍ الأثر المعنوي التكويني، من قبيل ما روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، أنه قال: (**من قرأ آية الكرسي مرّة صرف الله عنه ألف مكروه من مكاره الدنيا وألف مكروه من مكاره الآخرة، وأيسر مكروه الدنيا الفقر، وأيسر مكروه الآخرة عذاب القبر**)[4]، بمعنى أنها ترفع المستوى الكمالي لقارئها أو تكون له جُنّةً واقية من المكاره الحاضرة والغائبة.

وبالتالي لا ينبغي التعجّب من مفاد جملة من الروايات التي تُشكّل من هذه الآية ورداً يترقّى به قارئه، فإنَّ المنظور في ذلك أوّلاً وبالذات: بُعداها المعرفي

(١) أمالي الطوسي: ص٥٠٨، ح١٩.
(٢) كنز العمال: ج٢، ص٣٠١، ح٤٠٥٨.
(٣) الأمالي للشيخ الطوسي: ص٥٠٨، ح١٩.
(٤) تفسير العياشي: ج١، ص١٣٦، ح٤٥١.

والمعنوي، ولا ريب بأنَّ دفع المكاره بها وطلب المقامات بها لا يُمكن تحقيقه البتّة بالمعرفة الصورية بها، لأنَّ مقامها المعرفي والمعنوي المؤثرين هو خصوص المقام الحقيقي لها لا الشكلي أو اللفظي، وإن كان الشكل واللفظ لهما شرافة أيضاً، ولكنَّ الأثر المعنوي تحديداً طريقه إشارات الآية ولطائفها وحقائقها.

المبادئ التصورية لأصل المحورية

مرَّ بنا أنفاً بعض النصوص التي استفدنا منها بعض ملامح الموقعية المعرفية والمعنوية لآية الكرسي، وهي بنفسها ستكون طريقاً لتقريب محورية الآية في القرآن الكريم، كالتي عبَّرت عنها بأنها ذروة القرآن، وبأنها سيّد آياته، ولكي يتّضح لنا الموقف أكثر نحتاج أن نفهم بعض المبادئ التصوّرية لأصل المحورية من قبيل ما تقدّم في موضوعة الموقعية، وبالنحو التالي:

الأوّل: المراد من المحورية والمحور

قال الطريحي: (المحور بكسر الميم: العود الذي تدور عليه البكرة)[1]، وقال الزجاج: قيل له محور للدوران، لأنه يرجع إلى المكان الذي زال عنه، وقيل لأنه بدورانه ينصقل حتى يبيضَّ، ويقال للرجل إذا اضطرب أمره: قد قلقت محاوره، والمحور هو عود الخبّاز أو الخشبة التي يبسط بها العجين، يحور بها الخبز تحويراً، قال الأزهري: سمّي محوراً لدورانه على العجين تشبيهاً بمحور البكرة واستدارته[2].

فالمحور هو الشيء أو المركز الذي تدور حوله الأشياء، ودوران الأشياء حوله إما لعائديتها إليه، أو لتكاملها به، أو لكاشفيته عنها، كالمصباح المضيء فإنه عادة ما يرسم دائرة ضوئية حوله، فكلّ ما هو واقع في دائرته فهو

---

(١) مجمع البحرين، للطريحي: ج١، ص٥٩٦ .

(٢) انظر: لسان العرب، لابن منظور: ج٤، ص٢٢١.

مُنكشف به، أو كنقطة المركز في الدائرة، فإنها منشأ كلّ شعاع منبثق من الـدائرة، ولذا فكلّ شُعاع لا ينطلق منها أو ينتهي عندها فهو لا يمتّ للدائرة بصلة.

هذا هو التصوير اللغوي للمحورية والمحور، وأما التصوير الاصطلاحي للمحورية فهو مُستمدّ من لغويته مع زيادة تفصيل، حيث سجّلنا في اللغة نكتـة العائدية والانبثاق والكاشفية، وهنا نُضيف نكتة خصوصية العائدية والانبثـاق والكاشفية، وهي الكمال المُحيط بها حولـه، بمعنـى أنَّ كـلَّ كـمال مُتـصوّر في الأطراف فجذره كامن في المحور، كما هو الحال في قطب الرحـى الـذي يُحـرِّر كلَّ ما بالقوّة في الأجزاء والأطراف والأتبـاع إلى مـا هـو بالفعـل، وهـذا هـو المعنى الذي نُريد أن نسوقه لآية الكرسي، وبذلك تتعمَّق لـدينا فكـرة ذروتهـا للقرآن وسيوديتها على آياته، حيث الكشف بكمالها أو انبثاق فهم غيرها بها أو العائدية في التتميم.

ولا ريب بأنَّ هذه المطالب العُليا - بل الأعلائيـة- عـصية التـصوّر مـا لم يستكمل القارئ المُتخصّص أدواته المعرفية والمعنوية التي من خلالها تـشرئب الأعناق لنيل إنارات الإشارة وإضاءات اللطائف وأنوار الحقائق.

الثاني: ملاكات محورية المحور

هل لمحورية الشيء مناطات أو مُرجّحات تُميِّزه عمَّا ينتهي إليـه مـن أتبـاع وأطراف في دائرتيه المعرفية والمعنوية؟

لا ريب بأنَّ امتيازه عمَّا سواه هو القدر المُتيقَّن الذي لا مناص من الالتزام به، وإلا لزم الترجيح بلا مُرجّح، وليس لأجل هذا اللازم الفاسد نلتزم بوجود المناط، وإنما مُقتضيات المُحورية تنصّ على ذلك، حتى وإن كان الترجـيح بـلا مُرجّح مُمكناً، وعليه فما ينبغي الوقوف عنده هو طبيعة المناط الـذي في ضـوئه تقرَّرت محوريّته، وهنا لابدَّ من إلفات النظر إلى بعض الأوّليات التي تُحدّد لنـا طبيعة المناط والمُرجّح، وهي:

١. لابدَّ من الأخذ بنظر الاعتبار الحدود المعرفية والمعنوية للآية أو السورة أو النصّ، فإنها في ضوء ذلك تُوضع الحدود الأوّلية لحركة النصّ، وبالتالي سوف تتبيَّن طبيعة العلاقة بين الآية كمحور وبين النصوص الأُخرى العائدة إليه.

٢. هنالك فواصل مهمّة بين البعدين المعرفي والمعنوي، وبالتالي قد تظهر للعيان حدود المحورية المعرفية دون المعنوية، وقد يحصل العكس أحياناً، وبالتالي لابدَّ من الوقوف على تلك الفواصل ولو بصورة إجمالية، فإنَّ التفصيل مُتعذّر عادة بسبب ضعف آليات القارئ المُتخصّص في سبر غور الوجوه التأويلية للنصّ، أعني البعد المعنوي تحديداً، وهذا ما يجرّنا للنقطة الأخيرة.

٣. إنَّ التفاوت المعرفي فضلاً عن المعنوي له مدخلية أساسية في رصد مناطات محورية النصّ، بل هنالك من لا يعتقد بأصل فكرة المحورية لقصور في الفهم، وهذا ما يُشكِّل عائقاً معرفياً أمام هذا القارئ المُتخصّص نسبياً، كما أنَّ هنالك احتمالية وقوع الخطأ في التطبيق، وهذا لا يقلّ خطورة من عدم الاعتقاد بأصل الفكرة من حيث النتائج، والواقع هو أننا لا نستطيع إعطاء ضوابط دقيقة تمنع من وقوع الخطأ في التطبيق، بل ذلك أمر مُحال، ولذلك تجد الأخطاء الكثيرة التي يقع فيها المنطقي في المنطق، والنحوي في النحو، والرياضي في الرياضيات، وهكذا.

والآن بعد تقريب هذه الأولويات سنحاول الدخول في عرض البيانات الأساسية لمحورية المحور، والتي يُمكن تلخيصها بما يلي:

١. توفّره إجمالاً على الكمالات الموجودة في ما يرجع إليه تفصيلاً، فلا يصحّ خُلوّه من كمال موجود في امتداداته، ولذلك فهو بنفسه وجود إجمالي لمجموع امتداداته، وهذا من باب توفّر العلّة على كمالات المعلول.

٢. أن لا يتنافى أو يتقاطع مع أيِّ امتدادٍ له وإلا خرج عن محوريته له، ومعنى التنافي وموضوعه هو شخص الموضوع، فلا يكون المحور محوراً لشيء

مستقلٍّ تماماً عنه في موضوعه، بل لابدَّ أن يتحقَّق انسجامٌ يحفظ أرضية المحورية، وهذا المقدار من الانسجام وإن كان نسبياً بلحاظ القارئ إلا أنه لابدَّ من استظهار القدر المُتيقَّن منه، وهذا واضح.

٣. الكمالات المعنوية للمحور عادة ما تكون مسبوقةً بكمالات معرفية، وغالباً ما تكون الكمالات المعرفية ملحوقةً بكمالات معنوية، ولكن بلحاظ القارئ المُتخصّص ممَّن لم يصل إلى مرتبة العصمة، وإلا فالنسبة بينهما مُتساوية، والعكس اللغوي ثابت ولا ريب، فلا يخلو كمال معرفي من كمال معنوي البتّة بلحاظ قراءة المعصوم، وقد تقدَّمت الإشارة لذلك.

٤. جامعية المحور لامتداداته، سواء كان معرفية أم معنوية أم معاً، وبأيِّ نسبة كانت، لابدَّ أن تكون جليّة للقارئ المُتخصّص مُطلقاً، بمعنى وضوح الاستدلال على هذه الجامعية، فلا يكفي تحقّقها ثبوتاً بلحاظ النصّ نفسه ولا بلحاظ القارئ نفسه، فلابدّ من إقامة دليل على ذلك، ولا يُراد بالدليلية تقصِّي وجوه جامعية المحور لجميع امتداداته، إذ يكفي بيان الخطوط البيانية الأُولى التي تلتقي فيها امتدادات المُحور، من قبيل إبراز البعد الفكري أو العقدي أو السلوكي الذي يُشير إليه المحور النصّي وظهر ذلك في امتداداته.

وبالتالي فلا يُلحظ في تحقّق الجامعية التطابق النصّي، سواء على مستوى اللفظ أم على مستوى المعنى.

٥. ليس من مناطات المحورية تحقّق الانسجام بين نفس امتدادات المحور، فالنصوص الراجعة إليه قد تفترق وتتباين فيما بينها موضوعاً، ولكنها جميعاً تلتقي بالموضوع الجامع الذي يتوفّر عليه المحور الجامع(١).

---

(١) من قبيل الأب الجامع بأُبوّته لأبنائه، مع إمكان وجود التباين في الشكل واللون والمضمون بين نفس الأبناء، كما لو كان أحدهما ذكراً والآخر أُنثى المُقتضي لوجود الاختلاف بينهما والبينونة، فامتدادات النصّ قد تلتقي فيما بينها وقد لا تلتقي دون القدح بالجامع لها.

٦. وهنا نودّ التنبيه إلى أنَّ دائرة ملاكات المحورية بلحاظ المطابقة والمصداق آخذة بالاتساع، وذلك لاتساع دوائر المصداق في كلِّ امتداد لها، وهذا الأمر مُبتنٍ على كون القرآن الكريم بوجوده التدويني قد انعكس فيه الكتاب التدويني، وإذا ما لاحظنا إطلاقية الوجود التكويني النسبية بعوالمه الإمكانية الثلاثة يتبيَّن لنا معنى إطلاقية المصداق، وحيث إنَّ الإحاطة أو الوقوف على إطلاقية المصداق التكوينية مُتعذّر عادة، فإنَّ لحاظ السعة قائم باتساع رؤية القارئ، وهذا ما يُؤكَّد لنا الفكرة التي نبَّه إليها أمير المؤمنين عليه السلام في كلمته الوصفية للأُفق القرآني بقوله: (**وإنَّ القرآن ظاهره أنيق، وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه، ولا تنقضي غرائبه، ولا تُكشف الظلمات إلا به**)[1].

الثالث: القيمة المعرفية للمحور

تكمن القيمة المعرفية للمحور في كونه يُشكِّل منظومةً مُتحرّكة ذات اتجاهين، لا غنى للقراءة التخصّصية عنهما البتّة، وهما:

الأوّل: اتجاه رصدي لحركة النصوص الامتدادية له.

الثاني: اتجاه توجيهي لمعطيات النصوص الامتدادية له.

ولا ريب بأنَّ الاتجاه الأوّل هو الأكثر أهمّية وضرورة، فالرصدية في المقام تعني كونه حصناً منيعاً من الانزلاق والانحراف، وأما التوجيهية الإرشادية فإنها عادة ما تفتح آفاقاً جديدة أمام الامتدادات، وذلك من خلال توفّر المحور على صور كاملة لآفاقية القرآن برمّتها، وإن كانت صوراً إجمالية، وبالتالي فإنَّ القيمة المعرفية للمحور عادة ما تمتدّ بامتداد الآفاق القرآنية، وهذا إنها يتجسّد بصورة عملية في النصّ الذي يُمثّل محورية القرآن برمّته، وأما سائر المحاور الأُخرى فإنها تُلحظ بحسبها تارة وبلحاظ قارئها تارة أُخرى.

---

(١) نهج البلاغة، تحقيق الشيخ محمد عبده: ج١، ص٥٥.

إنَّ الوقوف على القيمة المعرفية للمحور تُحرِّك القارئ المُتخصّص باتجاه تحصيل المحور نفسه والوقوف على كمالاته، لأنه يُشكِّل حلقة أساسية في تصحيح قراءة النصّ رصداً وإرشاداً، ولذلك قد أشرنا آنفاً إلى نُكتة مدخلية المحورية والمحور في الشروط التي ينبغي التوفّر عليها بالنسبة للقارئ المُتخصّص.

وبقدر المكنة من التعرّف على كمالات المحور والكشف عن امتداداته تكون مكنة القارئ المُتخصّص، فالعلاقة طردية بين تحصيل مراتب المحور وبين نضج القراءة التخصّصية للنصّ.

وفي ضوء ذلك تتّضح لنا مستويات القراءات المطروحة في عالم فهم النصّ القرآني، التي لم يُلتفت فيها عادةً إلى هذه النُكتة الأساسية، بل ولم يُلتفت فيها إلى أغلب النُكات التي اختصّ بها هذا الكتاب.

جدير بالذكر أنَّ القيمة المعرفية للمحور يعسر الإلمام أو الإحاطة بها لغير أهل العصمة، كما أنَّ تفعيل هذه القيمة المعرفية بصورة كاملة شبه مُتعذّر حتى بالنسبة للمعصوم، وذلك لعدم توفّر الظروف الموضوعية للسقف المعرفي الذي عليه القرآن الكريم[1]، وبحسب السنّة الجارية هو جريان العلوم على قدر نضج العقول، كما جاء في الخبر المرويّ عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: (**ما كلَّم رسول الله صلى الله عليه وآله العباد بكنه عقله قطّ**، وقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **إنّا معاشر الأنبياء أُمرنا أن نُكلِّم الناس على قدر عقولهم**)[2].

ولا ريب بأنَّ المستوى المعرفي للقرآن الكريم، وهو كلام الله تعالى وكماله، يُشكِّل البُنى الأساسية في تشكيل النضج العقلي للرسول الأكرم صلى الله عليه

---

(١) وإن كان ما يتوفّر عليه المعصوم لا يُقاس به أبداً، ولكن الوقوف الإحاطي تتبعه لوازم باطلة، لا يُمكن الالتزام بها. منه (دام ظله).

(٢) أُصول الكافي: ج١، ص٢٣، ح١٥.

وآله، بل إنَّ المستوى المعرفي للقرآن الكريم يفوق ذلك النضج بما لا يُمكن تصوّره، نسبته كنسبة الرسول للمُرسِل، وهذا هو الأوفق للقواعد العقلية والنقلية القائلة باستحالة الإحاطة، وأما بحسب الواقع الذي عليه الأُفق المعرفي للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله فهو مجهول لنا، بل ومُتعذَّر أيضاً[1]، فما يُتحصَّل منه يكون بحسب القابل، أي بحسب عقولنا، فكان صلى الله عليه وآله يترشّح منه على مُخاطبيه بقدر مقدور، ولقد كان أمير المؤمنين علي عليه السلام يُنادي في مُخاطبيه: (**إنَّ ها هنا لعلماً جمّاً** - وأشار إلى صدره- **لو أصبت له حملة**)[2]، والترشّح مقرون بمقدار المُخاطَب، وهو المُستوى الذي يُشخّصه المعصوم نفسه، روايةً عن كميل بن زياد رحمه الله، عندما سأل الإمام عليّاً، قائلاً: (يا أمير المؤمنين! ما الحقيقة؟ فقال عليه السلام: **ما لك والحقيقة؟** فقال كميل: أو لستُ صاحب سرّك؟ قال عليه السلام: **بلى، ولكن يرْشَحُ عليك ما يطفح منّي...**)[3].

---

(١) ورد عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: (**يا عليّ لا يعرف الله إلّا أنا وأنت، ولا يعرفني إلّا الله وأنت، ولا يعرفك إلّا الله وأنا**). انظر: إرشاد القلوب، للديلمي: ج٢، ص٢٠٩. وأيضاً: مشارق أنوار اليقين، للحافظ رجب البرسي: ص١٧٣.

(٢) نهج البلاغة، تحقيق الشيخ محمد عبده: ج٤، ص٣٦.

(٣) انظر: محبوب القلوب، المقالة الثانية، لقطب الدين اللاهيجي: ص٤٩٧.

ونظراً لأهمّية الرواية نذكر تكملتها: (فقال كميل: أَوَ مثلك يُخيّب سائلاً؟ قال أمير المؤمنين عليه السلام: **الحقيقة، كشف سبحات الجلال من غير إشارة**. فقال كميل: زدني بياناً، قال عليه السلام: **محو الموهوم مع صحو المعلوم**. فقال كميل: زدني بياناً، قال عليه السلام: **هتك الستر لغلبة السرّ**. فقال: زدني بياناً، قال عليه السلام: **نور يشرق من صبح الأزل، يلوح على هياكل التوحيد**. قال: زدني بياناً، فقال عليه السلام: **أطفئ السراج فقد طلع الصبح**). =

فتحصَّل لدينا أنَّ الوقوف على القيمة المعرفية للمحور باتجاهيها تُشكِّل ضرورة أساسية بالنسبة للقراءة التخصّصية للنصّ، والتي ينبغي تحصيل القدر المُتيقن منها المُتمثّل ببيانات وجه العلاقة بين المحور وامتداداته لتحقيق معنى رصدية المحور وإرشاديته للنصوص الراجعة إليه.

الرابع: الوتدية من شروط المحور

مرَّ بنا[1] مجموعة بيانات مهمّة حول موضوعة الوتدية في القرآن، حيث اتّضح لنا أنَّ للقرآن أوتاداً تُمثّل النقاط المركزية فيه، بل هي المحور الكلّي لجميع المعارف القرآنية، وأنَّ الوتد هو الشيء الواجد لكمالات الحفظ والثبات، له وللمستعين به على حدٍّ سواء.

ثمَّ إنَّ الأوتاد بثقلها التنظيمي للقرآن الكريم وقيمتها المعرفية المستطيلة والحاكمة على القيم الأُخرى تُمثّل البُنى التحتية للوجود القرآني في عالميه اللفظي والخزائني، وإنَّ لكلّ وتد قرآني وظائف معرفية مُختلفة، أهمَّها الوظائف اللغوية والعقدية والشرعية والسلوكية، وهذا التنوّع الوظائفي في ضوئه تتنوّع هويّات الأوتاد القرآنية، وإنَّ لهذه الأوتاد الجامعة وتداً جامعاً لها في كمالاته واستطالته المعرفية.

ثمَّ انتهينا إلى حقيقة في غاية الأهمّية، وهي أنَّ هنالك مهامّ معرفية تفسيرية وتأويلية للأوتاد القرآنية، فالنصوص التي تتعلّق بالعقيدة لابدَّ من أن يكون لها محور لا تخرج عن معالمه، وهذا المحور يمثّله الوتد القرآني.

= وقيل بأنَّ المراد من السراج هو العقل، فإنه سراج مُضيء، ولكنه له حدّ محدود ينتهي عنده لينطلق سراج آخر، تتّصف فيه العلوم بالحضور، وتنزوي عنه مُعطيات الحصول، ذلك عالم المُعاينة، فتمحو العينُ الحاجةَ للأثر.

(١) راجع الفصل الخامس من الباب الأول: (النقاط المركزية في القرآن، أوتاد القرآن).

هذا ما اتّضح لنا آنفاً بنحو من التفصيل، وفي ضوئه نكون على مقربة من وجه العلاقة بين الوتد والمحور القرآنيين، فإنَّ النتيجة الأوّلية في ضوء مجموع البيانات في موضوعة الأوتاد وموضوعة المحورية هي أنَّ جميع ملاكات الوتدية القرآنية مأخوذة كشرط أساسي في محورية المحور، فكلّ محور قرآني هو في الأصل وتد قرآني، وبالتالي فاشتراطنا العلم بوتدية الآي القرآني في التفسير والمُفسِّر سارٍ إلى العلم بمحاور القرآن، بل العلم بمحاوره هو الأولى.

الآن - بعد أن اتّضح لنا وجه التقارب بين الوتد القرآني والمحور - ينبغي لنا إلفات النظر إلى جهة الاختلاف بينهما، وبأيِّ لحاظ يكون هذا الاختلاف.

الخامس: الاختلاف اللحاظي بين الوتدية والمحورية

يُمكن لنا رصد الاختلاف اللحاظي بين وتدية النصّ ومحوريته من خلال عدّة أُمور، نكتفي بالأهمّ منها، وهي أربعة لحاظات، ندرجها كالتالي:

اللحاظ الأوّل: إذا كان المنظور في النصّ القرآني واجديته لكمالات الحفظ والثبات - له ابتداءً، وللنصوص المستعينة به انتهاءً- فذلك هو الوتد القرآني، وإذا لُوحظ نفس عائدية النصوص الامتدادية لنصّ جامع يُمثّل الوجه الإجمالي لها، فذلك هو المحور.

اللحاظ الثاني: إذا استحال الانفكاك الموضوعي بين النصّ وامتداداته، فذلك هو المحور، وإما إذا أمكن ذلك فذلك هو الوتد القرآني، وبعبارة أُخرى: إنَّ عائدية النصوص الامتدادية للنصِّ الواحد إذا كانت ذاتية، فذلك هو المحور، وإلا فهو وتد قرآني.

اللحاظ الثالث: إذا كانت حاكمية النصّ على امتداداته توليفية، يرقبها المُفسّر والمُؤوّل، فذلك هو الوتد القرآني، وأما إذا كانت الحاكمية حقيقة قرآنية قائمة بنفسها، يتحرّك فيها النصّ تلقائياً، كما لو شكَّل قضية كبروية، فذلك هو المحور.

اللحاظ الرابع: إذا كان الملحوظ بين النصّ وامتداداته الجانب المعرفي تحديداً، بمعنى إمكان تصوّر انفكاك الامتدادية المعنوية، فذلك هو الوتد القرآني، وأما إذا ارتفع إمكان تصوّر انفكاك الامتدادية المعنوية، فذلك هو المحور القرآني، حتى وإن كفَّ قارئ النصّ المُتخصّص عن السير باتجاه تحصيل وتحقيق المحورية المعنوية.

السادس: المحور فرد أم مقام جامع؟

وهنا تكمن نكتة في غاية الأهمّية، وذلك لارتباطها بالجانب المعنوي. ولكي يتّضح لنا الموقف نحتاج إلى بيان مقدمة يسيرة تتعلَّق بمعاني الفرد والمقام والجمع.

أما الفرد فقد يُراد به وجوده المستقلّ، وغير ملحوظ فيه عنوان المرآتية لشهود الأغيار، وإنما علاقة الأغيار به علاقة نسبية، بمعنى أنَّ الأغيار هي التي تحكيه، وليس هو الذي يحكيها، كما هو الحال بالنسبة للباري عزّ وجلّ، فالكلّ يحكيه، ولكنه لا يحكي سوى نفسه، فهو فرد في كماله وفي حكايته، وكما هو الحال بالنسبة للجوهر الفرد غير القابل للانقسام لشدَّة بساطته وتجرّده، والجامع لكمالات أقسامه، فإنه لا يحكي ما دونه، ولكنَّ جميع ما دونه يحكي وجوده وكماله.

وأما المقام فهو موضع الإقامة، أو الإقامة نفسها عند التحقّق بكمال المقام، وشرطه هو استيفاء رسومه، فلا يعدوه لغيره دون ذلك، ولا يصحّ في لغة العرفاء لأحد مُنازلة مُقام إلا بشهود إقامة الله تعالى إيّاه ذلك المُقام[1].

وأما مقام الجمع هو شهود الأغيار بالله[2]، فليس للأغيار ظهور مستقلّ في نظر الشاهد، وإنما يتحقّق شهودهم بما هم معنى ربطيّ قائم بالوجود

---

(١) انظر: الرسالة القُشيرية، لأبي القاسم عبد الكريم هوازن القُشيري: ص١٢٣-١٣٤.

(٢) المصدر السابق: ص١٣٧.

المستقلّ، وهو الله تعالى، فالأغيار المشهودة لا تعدو عن كونها معنى حرفياً قائماً بالمعنى الاسمي.

فإذا قلنا بأنَّ المحور القرآني فرد، فذلك يعني أنَّه شاخص بنفسه، غير منظور فيه غيره، وأنَّ الغير بلحاظ النسبة يُحقّق الارتباط به، بمعنى أنَّ الامتدادات ستقوم بمقام الحكاية عن المحور لا العكس. فبلحاظ نسبة الامتدادات للمحور تتحقّق محورية المحور.

وأما إذا ما قلنا بأنَّ المحور القرآني مُقام جامع، فيُراد به المقام الثابت بكماله الإلهي الموهوب له، وأنَّ هذا المحور مرآة كمالية لرؤية امتداداته الكثيرة، فالامتدادات بمثابة الأغيار التي لا يُمكن للقارئ المُتخصّص شهودها بدون الجامع لها، وهو المحور القرآني الجامع بكماله لكمالات امتداداته إجمالاً.

والصحيح في المقام هو كون المحور القرآني مقاماً جامعاً لجميع كمالات النصوص الامتدادية المُقترنة به، يحكيها بنحو الإجمال، لا فرداً شاخصاً مستقلاً غير منظور فيه كمالات الغير إلا بلحاظ النسبة، لأنه لا يحكي إلا كمال نفسه، فبلحاظ النسبة تكون الحكاية، وإن كان في واقع الحال ما عداه من امتداداته تحكيه.

وبالتالي فإنَّ المحور القرآني بلحاظ كونه مقام جمع فهو يحكي امتداداته ولكن بصورة إجمالية، كما تقدَّم، وقد تقدّم أيضاً في عنوان: (الاختلاف اللحاظي بين الوتدية والمحورية) ما يدعم ذلك، فتأمّل.

السابع: عنصر الثبات في المحور

تقدَّم منا أنَّ المحور القرآني يُمثّل مقام جمع، وقد اتّضح بأنَّ المقام يعني إتمام الرسوم، وإتمام الرسوم يحكي لنا صور الثبات، ولكننا لا نعني بالثبات هنا ما يُقابل التغيّر، وإنما نعني الثبات المُقابل للفقد، بمعنى أنَّ المحور القرآني لا يُتصوّر فيه فقدان لأيِّ كمال من كمالاته، وأما الزيادة الكمالية فيه فإنه إذا ما

لُوحظ كون القرآن التدويني هو مجلى لصفات الكمال والجمال والجلال لله تعالى، وهو مرآة لكتاب التكوين بمعناه الجامع، فإنه لا يُتصوّر فيه الزيادة بلحاظه، ولكنَّ القارئ المُتخصّص حيث إنه لم يُحط بكمالات القرآن يتصوّر الزيادة الكمالية فيه بتبع الارتقاء الكمالي الذي يكون عليه القارئ، فالزيادة الكمالية للمحور إنما هي بلحاظ القارئ لا بلحاظ النصّ نفسه، وقد اتّضح ذلك.

وعلى أيّ حال، فإنَّ عنصر الثبات للمحور القرآني يُشكّل عنصر ثبات في طلب التحصيل، بمعنى أنَّ ما ينتهي إليه القارئ المُتخصّص في قراءاته للنصوص الامتدادية سيُشكّل له المحور ضمانة معرفية ومعنوية في تصحيح وترشيد بياناته التفسيرية والتأويلية، وأما إذا ما اعتقد التبدّل والتغيير في كماليات المحور فلا معنى للرجوع والعرض، فذلك الوجدان الدائم يحفظ للقارئ ديمومة حركته باتجاه فهم النصّ، ولا ريب بأنَّ هذه الديمومة الإطلاقية هي بنفسها تحكي لنا قضية في غاية الأهمّية، وهي أنَّ من طبيعة المحور القرآني أو من ملاكاته انتهاء جميع الأسئلة الملحّة عنده، من خلال عرض الأجوبة النهائية، بمعنى انقطاع السؤال وحلول مقام التسليم، وذلك من باب: (ليس وراء عبادان قرية)، فإنَّ ذلك هو غاية المأمول، كما أنَّ الدار الآخرة لا انتقال بعدها ﴿... **وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ**﴾ (**غافر: ٣٩**)، فكذلك الكمال المحوري.

ولذلك قلنا بأنه يُمثّل عنصر الثبات، وذلك مقام معرفي ما بعده مقام، قد تُنال بعض مراتبه ولكن السير فيه دائمي لا ينقطع، والكلّ مُنتهٍ لكماله، ذلك قوله تعالى: ﴿**وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى**﴾ (**النجم: ٤٢**)، ودار القرار وبلوغ المُنتهى قد يعنيان انطفاء القوّة في القابل، وصيرورة ما كمُن فيه فعلياً، وقد يعنيان انطفاء عالم التسفّل، وذلك بالرجوع إلى مقام الأحسنية المُشار إليه في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾ (**التين: ٤**)، وقد يعنيان أمراً آخر لا تناله العقول في الدنيا وإن كمُلت.

الثامن: المحورية في بُعدها التفسيري

إنَّ المهامّ التفسيرية، مهما اختلفت نوعاً وكمّاً بلحاظ النظرية التفسيرية وشخصية القارئ المُتخصِّص، فإنها تتَّجه عادةً إلى فكّ الرموز الظاهرية للنصّ، ولذلك تكاد أن تنحصر الحركة التفسيرية في عالم الظواهر للنصّ، وهذا الظاهر تارة يكون غنيّاً عن الاستعانة بغيره، وهو مُقتضى الأصل فيه ، كما في قوله تعالى: ﴿...**ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**...﴾ **(البقرة: ٢٧٥)**، فحلّية البيع وحرمة الربا جاءتا بلفظين ظاهرين في معناهما بما لا حاجة لهما لتنبيهٍ أو إلفات نظرٍ أو تبيين، وهذا مُفسَّر بنفسه فلا حاجه به للتفسير.

وتارة يحتاج إلى إلفات وتنبيه، نظراً لاحتمال وقوع الخطأ في تشخيص القارئ، كما في قوله تعالى: ﴿**يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ **(الفتح: ١٠)**، فإنَّ اليد لا يُراد بها العضو الحسّي، لأنَّ الله تعالى وجود بسيط تامّ التجرّد، وهذا واضح، ولكنه قد يحتاج إلى تنبيه، أو كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا**...﴾ **(البقرة: ١٥٨)**، فإنَّ قوله: (فَلاَ جُنَاحَ)، لا يُراد به مُجرَّد حصول الإذن بالطواف والسعي بين الصفا والمروة، أو استحبابهما، فإنَّ السعي بينهما واجب شرعي ويبطل الحجّ بتركه، وإنما يُراد به أنَّ السعي الواجب بينهما صحيح حتى مع وجود الأصنام في أعلى الصفا والمروة سابقاً[1]، وهذا الأمر يحتاج إلى إلفات نظر وتنبيه، وهذا داخل في مراتب التفسير، وهو أدنى مراتبه.

وتارة يكون بحاجة إلى تبيين، كما هو الحال في تفصيل ما أجمله القرآن الكريم، كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿...**وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ**﴾ **(آل عمران: ٩٧)**، فإنَّ مناسك

---

(١) راجع سبب نزول هذه الآية الكريمة، منه (دام ظله).

الحجّ ومعنى الاستطاعة بحاجة إلى بيانات المعصوم عليه السلام، ولذلك كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول في رواية الفريقين: (**خذوا عنّي مناسككم**)[1]، وهذا داخل أيضاً في العملية التفسيرية.

وللعملية التفسيرية مراتب أُخرى تُمثّل حجر الزاوية فيها، أهمّها مرتبة تفسير القرآن بالقرآن، وهذا التفسير تارة يكون المُفسَّر فيها نصّاً امتدادياً لآخر ذي صلة موضوعية به، وتارة يكون المُفسَّر فيها وتداً قرآنياً ومحوراً، وهذه الوظيفة التفسيرية قد لا تُلبِّي الحاجة الأساسية التي تبتغيها العملية التفسيرية، والتي تتمثّل عادة ـ وفق المشهور ـ برفع الغطاء عن الظاهر، إما بتوضيح ألفاظ النصّ أو بعرض تفصيلاتٍ أجملها النصّ المُفسَّر، ولكنَّ العملية التفسيرية لا تقتصر على ذلك، وإنما محورها الحقيقي يدور حول بيان مقاصد النصّ على مستوى الظاهر.

وهذا البيان يحتاج إلى عملية تثبّت وتدقيق وتحقيق، ولا ريب بأنَّ النصوص الامتدادية غير مُؤهَّلة لذلك، ولذلك ليس أمامنا سوى المحور القرآني، وهنا يتجلَّى الدور التفسيري للمحور، فالمحور يُشكِّل الحجر الأساس في العملية التفسيرية باعتباره يُمثّل أبرز نماذج تفسير القرآن بالقرآن من جهة، ومن جهة أُخرى يُمثّل الواجهة أو الدعامة الراصدة لمُعطيات النصوص الامتدادية، وهذا لا يلغي مُباشرة المحور القرآني في رفع إبهام جملة من النصوص الامتدادية، ولكنَّ هذا الدور ثانوي ولا تتوقّف عليه وظائف المحور، وقد عرفت بأنَّ العملية التفسيرية لا تنحصر بهذا الدور التوضيحي التبييني.

إذن فالعملية التفسيرية في سطورها الأُولى تدور حول التوضيح والتبيين ـ وفق مباني المشهور ـ ولكنَّ هنالك سطوراً أُخرى تُشكّل الدعامة الحقيقية للمُعطى التفسيري لا يتكفّل بها غير المحور القرآني، وبالتالي فدور المحور

---

(١) الخلاف، للطوسي: ج٢، ص٣٢٥. وفي لفظ قريب منه في: سنن النسائي: ج٥، ص٢٧٠.

القرآني في المجال التفسيري يبدأ من السطور الأُولى للعملية التفسيرية ويشتدّ في سطورها الأُخرى التي تُعطي لأصل العملية التفسيرية جدواها.

التاسع: المحورية في بُعدها التأويلي

وهنا تشتدّ الحاجة لدور المحور القرآني، وذلك لشدَّة المخاطر التي تُواجهها العملية التأويلية، بمعنى أنَّ العملية الرصدية تتجلّى بأعلى مراتبها في حفظ المُعطى التأويلي، وهذا الدور رغم أنه ثانوي في مهامّ المحور إلا أنه بالقياس إلى ما عليه الحال في العميلة التفسيرية يكون الأهمّ والأشدّ، وأما دوره الحقيقي في العملية التأويلية فيكمن في كونه يُشكِّل حلقة الوصل بين النصوص الامتدادية وبين عوالم الغيب القرآني، المتمثّلة بعوالم الإشارة واللطائف والحقائق، وكلما ارتقت العملية التأويلية وامتدّت مُعطياتها اشتدَّت الحاجة لمهامّ ودور المحور القرآني، فالعلاقة ارتقائية طردية بارتقاء المراتب التأويلية، بل إنَّ المراتب التأويلية القصوى يكاد أن ينحصر فيها الدور بالمحور القرآني، حيث تكاد أن تُهمل الحاجة للنصوص الامتدادية، وذلك لضآلتها.

ويُمكن تقريب ذلك بمثال يتعرّض له أصحاب الحكمتين الإشراقية والمتعالية، فضلاً عن العرفاء بكافّة مشاربهم، وهو ما يتعلّق بالإنسان الكامل في مصداقه الأوّل، أو ما يُسمَّى بالصادر الأوّل، فإنَّ امتداداته تُرى من خلاله، وتستمدّ ما هي عليه به، فهو الواسطة الحقيقية في الفيض مذ كان الوجود الإمكاني وإلى ما سيكون، فإذا أوجدنا مُقايسة باستلهام الحقائق من الملأ الأعلى وساحة القدس والحضرة الإلهية فلا تكاد تكون هنالك نسبة، بل لا نسبة في البين، وكيف للواسطة طير؟ وكيف يعزب عن فيضه سفح[1]، وبالتالي فكلُّ

(١) في إشارة إلى الكلمة الخالدة لأمير المؤمنين علي عليه السلام التي اختصر لنا فيها مقامه وكماله في خطبته المعروفة بالشقشقية، حيث يقول: (**ينحدر عنّي السيل ولا يرقى إليَّ الطير**). نهج البلاغة: ج١، ص٣٠، خطبة رقم: (٣).

ما للسفح من ماء طهور فهو من قمَّته، وكلّ ما دون القمّة منظور فيه، وكيف للواهب أن يكون موهوباً، وللواصل موصولاً، وللمنظور ناظراً، ومن هنا تفهم كلمة الإمام علي عليه السلام: (**نحن أهل البيت لا يُقاس بنا أحد، فينا نزل القرآن وفينا معدن الرسالة**)[1]، ونزول القرآن ومعدن الرسالة فيهم أمثلة بارزة أراد عليه السلام أن يُقرِّبَ بها فكرة صدارتهم، وإلا فلعدم المقايسة بهم مضامين أُخرى وملاكات ما كانت ولن تكون لأحد، من أهمّها أنَّ فيهم الصادر الأوّل والإنسان الكامل والوساطة في الفيض، فمن كان هذا هو مقامه فبمن من وجودات عالم الإمكان قيامه؟ ذلك ما لم يكن ولن يكون، وهذا هو مُقتضى القول الحقّ والعدل فيهم.

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج١، ص٧١، ح٢٩٧. وفي نوادر المعجزات ورد عن الإمام محمد الباقر عليه السلام أنه قال لجابر بن عبد الله الأنصاري رحمه الله: (**يا جابر، إنّا أهل البيت لا يقاس بنا أحد، من قاس بنا أحداً من البشر فقد كفر. يا جابر، بنا الله أنقذكم، وبنا هداكم، ونحن والله دللناكم على ربّكم، فقفوا عند أمرنا ونهينا ولا تردوا على ما أوردناه عليكم، فإنّا بنعم الله أجلّ وأعظم من أن يُردُّ علينا، وجميع ما يَرِدُ عليكم منّا، فما فهمتموه فاحمدوا الله تعالى عليه، وما جهلتموه فأوكلوه إلينا، قولوا: أئمّتنا أعلم بما قالوا**). انظر: نوادر المعجزات في مناقب الأئمّة الهداة عليهم السلام، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري الإمامي: ص١٢٤.

ولعلَّ من أجلّ ما عبَّر به الآخرون عن هذا المقام عمر بن عبد العزيز، حيث يُذكر أنَّ الإمام علي بن الحسين عليهم السلام قد دخل على عمر بن عبد العزيز وعنده وجوه الناس، فلما قام من عنده قال عمر: من أشرف الناس؟ فقالوا: أنتم أيها الأمير، لكم الشرف في الجاهلية والخلافة في الإسلام. قال: كلا والله، ولكن أشرف الناس هذا الذي قام من عندي آنفاً، إنما أشرف الناس من أحبَّ الناس أن يكون منه، ولم يحبّ أن يكون من أحد، وهذه صورة هذا الرجل). انظر: الملاحم والفتن، لأبي القاسم علي بن موسى جعفر بن محمد بن طاووس الحسني: ص١٩١.

هذا، ولهم مقامات أُخرى تُخرجنا عن محلِّ الحاجة في هذا البحث، ولا نظنُّها تفي بالغرض، فما هم عليه خارج عن حدود المكنة بالوصف فضلاً عن الاتّصاف به لغيرهم من مفردات الممكن، وما هذا الوصف منّا إلا عجز تكويني واقعي عن المكنة في عرض مزاياهم. قال المظفر رحمه الله: (وأما الاعتقاد فيهم بأنَّ الله منحهم مواهب جليلة، وصفات نبيلة، لا يبلغ مداها ولا يعرف كنهها، فليس من الغلوّ في شيء؛ إذ لا يلزم من ذلك خروجهم عن البشرية، أو مشاركتهم لله سبحانه في شيء من صفاته الخاصّة. ومهما اعتقدنا فيهم من شيء فلا نبلغ فيه مراقيهم القدسية الرفيعة، ولو لم يعلموا أننا لا نصل إلى تلك الرتب السامية التي يعرفونها لأنفسهم، لما قالوا لنا: «**نزّهونا عن الربوبية وقولوا فينا ما شئتم**»، لعلمهم بأننا مهما سبق لنا فيهم من قول وكان دون القول في الله الخالق تعالى، فلا يكون خروجاً عن مستواهم وغلوّاً فيهم)(١).

والغلوّ الحقيقي هو أن تصفهم بالصفات الخاصّة بالله تعالى، وقد ورد في ذلك عن إسماعيل بن عبد العزيز قال: (قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: **يا إسماعيل ضع لي في المتوضّأ ماء.** قال: فقمت فوضعت له ... فدخل ... فقلت في نفسي: أنا أقول فيه كذا وكذا ويدخل المتوضّأ يتوضّأ. قال: فلم يلبث أن خرج فقال: **يا إسماعيل لا ترفع البناء فوق طاقته فينهدم، اجعلونا مخلوقين وقولوا فينا ما شئتم فلن تبلغوا.** فقال إسماعيل: وكنت أقول إنّه وأقول وأقول)(٢).

فقوله عليه السلام: (**لا ترفع البناء فوق طاقته فينهدم**)، أي لا تصفنا بصفات الله تعالى الخاصّة به، كالألوهية والربوبية وما شابه ذلك، وما عدا ذلك فهو لنا، ولن تبلغوا وصف كُنهنا فضلاً عن الاتصاف به، وللوقوف على حقيقة

---

(١) علم الإمام عليه السلام، للشيخ العلامة محمد الحسين المظفر: ص٧٦.

(٢) بحار الأنوار: ج٢٥، ص٢٧٩، ح٢٢، كتاب الإمامة، باب نفي الغلوّ.

علم الإمام ومراتبه يُراجع ما كتبناه في ذلك[١]. فإذا اتّضح ذلك فالكلام هو الكلام في المحور القرآني ولكن مع لحاظ الفارق بينهما، ولا ينبغي إغفاله.

وعليه فإنَّ المحور القرآني هو حلقة الوصل ـ كما تقدّم ـ فلا يسع النصوص الامتدادية نيل كمالها بدونه، كما لا يسع قارئ النصّ الوقوف على تلك الكمالات الإشارية واللطائفية والحقائقية للنصوص الامتدادية بدون الأخذ بعين الاعتبار الوساطة المعرفية والمعنوية للمحور القرآني، وحيث إنَّ للآفاق المعنوية مراتب ومدارج فإنَّ الحاجة تتنوّع وتشتدّ إلى المحاور القرآنية، لاسيَّما مع اختلاف استعداد القارئ.

العاشر: المحورية ومدارج الكمال (البعد المعنوي)

إنَّ اختلاف المراتب والمدارج المعنوية بشكل عامّ أمر مفروغ منه، وهذا المعنى منعكس تماماً في موضوعة المحور القرآني باعتباره حلقة الوصل المؤدّية إلى عوالم الغيب القرآني[٢] بمراتبه الثلاث التي تأتي بعد مرتبة العبارة، وحيث إنَّ لكلّ مرتبة من مراتب الغيب القرآني كمالاً جامعاً مُختصّاً بنفس المرتبة، وكمالات تفصيلية مُنبسطة على النصوص القرآنية فإنَّ ذلك سوف ينعكس تماماً على وجود المحور ومهامّه، ولا ريب بأنَّ هذه المطالب البِكر بحاجة ماسّة إلى مزيد من البيان والتوضيح، سنحاول عرضها بشكل موجز.

ولتوضيح ذلك نحتاج إلى عرض بيانات ثلاثة: توطئة تتعلّق بمراتب القرآن، ومدخل يتعلّق بالكمال الإجمالي للمرتبة والمحور، وتجلية تتعلّق

---

(١) انظر: علم الإمام (بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمّة المعصومين عليهم السلام)، تقريراً لأبحاث السيد كمال الحيدري.

(٢) المراد من مراتب الغيب ما يقع في قبال الظاهر القرآني المسمّى بالعبارة، فهنالك الإشارة واللطائف والحقائق، وهذه أُمور لا يُسجّلها لنا الظاهر بدون قراءة باطنية تأويلية.

بمدارج الكمال أو البعد المعنوي للمحور القرآني.

أما التوطئة: فقد عرفت ممَّا سبق أنَّ هنالك مراتب أربعاً للقرآن الكريم، العبارة والإشارة واللطائف والحقائق، وأنَّ مرتبة العبارة هي السقف المعرفي للظاهر القرآني، وأنَّ مرتبة الإشارة برزخ بين الظاهر والباطن، أو بين التفسير والتأويل، وهي للباطن والتأويل أقرب، ولذلك فهي أُولى مراتب السقف المعرفي والمعنوي للباطن القرآني، وثاني مراتبه تكمن في اللطائف وآخرها تكمن في الحقائق، ولكلّ مرتبة من هذه المراتب الثلاث مراتب طولية تُمثّل أدنى المراتب في كلّ مرتبة فيها وأشرف المراتب فيها، وهذا الترتّب الطولي بين مراتب كلّ مرتبة عادةً ما يُلحظ بالقياس للقارئ، لأنَّ كلَّ قارئ ينعكس فيه من كمال المرتبة بقدر ما توفّر عليه من كمال.

وأما المدخل: فإنَّ كلَّ مرتبة من مراتب الغيب القرآني يُلحظ فيها أمران:

الأوّل: كمالها الخاصّ الجامع لجميع الكمالات التفصيلية المُنبسطة على النصوص القرآنية بوجودها اللفظي والخزائني، ولكنّه كمال جامع بنحو الإجمال، فمرتبة الإشارة مثلاً تتوفّر على كمال إجمالي خاصّ جامع لجميع الكمالات المنبسطة على النصوص القرآنية على مستوى الإشارة، والتي عادة ما تتحدّد بلحاظ القارئ المُتخصّص نفسه، كما تقدَّم، وهكذا الحال بالنسبة للمرتبتين الأُخريين من مراتب الغيب القرآني، مع الأخذ بعين الاعتبار شدَّة البساطة وشرافة الكمال وشموخ المقام.

وهذا الانعكاس الإجمالي في شخص المرتبة، والتفصيلي في النصوص المُتفرّقة، ذو صلة وثيقة بالمحور القرآني وامتداداته، فالمحور القرآني يُمثّل في المقام الكمال المنعكس في شخص المرتبة، وأما امتداداته فتُمثّل الكمال التفصيلي المنعكس في النصوص المُتفرّقة، فالنصوص المُتفرّقة هي عبارة عن مجموعة منظومات ومدارات، كلّ مجموعة منها تنتهي لمحور خاصّ بها.

والثاني: كمالها المُستمدّ أو المرتبط بكمال مرتبة أشرف وأعلى، وذلك لكون المرتبة بنفسها داعية لتحصيل المرتبة التي تليها، فيكون النظر للكمال اللاحق فعلياً بمجرّد الوصول للكمال السابق.

وأما التجلية: فإنَّ لكلّ نصّ قرآني كماله الخاصّ به، والقارئ المُتخصّص المُتحقّق ينعكس فيه ما للنصّ من كمال، ولكن كلٌّ بحسبه، فإذا كان النصّ محوراً قرآنياً فالمنعكس في القارئ هو كمال ذلك المحور بوجوده الإجمالي الجامع في تلك المرتبة، وإذا كان النصّ امتداداً قرآنياً فالمنعكس في القارئ ما يُناسب ذلك.

والمنعكس، سواء كان شخص كمال المرتبة أم شخص كمال الامتداد، إذا كان بصورته التحقيقية العلمية الذهنية فذلك هو مبلغ علم القارئ وسقفه، وإذا كان المنعكس بصورته التحقّقية الوجودية الخارجية فذلك هو القارئ نفسه.

جدير بالذكر أنَّ المحور القرآني في مرتبة الإشارة مثله مثل الصورة العلمية بالنسبة للمعلوم الخارجي إذا ما قيس إلى وجوده في مرتبة اللطائف، وهو كذلك إذا ما قيس إلى وجوده في مرتبة الحقائق، وبتبع ذلك يكون القارئ المُتخصّص، فوجوده العلمي إشاري حقيقي تحقيقي بالقياس للعبارة والصورة الذهنية لجميع المراتب الأُخرى، ووجوده صوريّ إذا ما قيس بمرتبة اللطائف فضلاً عن الحقائق، حتى وإن كان وجوده الإشاري تحقّقياً خارجياً، وسوف يتّضح لنا الموقف أكثر عند التعرّض لعلاقة المحورية بإمام كلِّ عصر، حيث سيتّضح لنا هنالك حقيقة المحور الحقيقي والفعلي في الوجودين التدويني والتكويني.

إذن فمدارج الكمال على مستوى التحقّق تتعلّق بالمحور القرآني بصورة مُباشرة وأكيدة، بل لا يُمكن التوفّر على شخص كمال كلّ مرتبة دون توسّط كمال المحور.

الحادي عشر: المحورية بين السُّوَر القرآنية

جميع ما تقدّم كان يدور حول محورية نصّ قرآني لمجموعة نصوص أُخرى أسميناها بالامتدادات النصّية للمحور، والصلة كانت هي المرجعية الكمالية وأداء مهامّ الرصد والترشيد، فالكلام كان يدور حول النصوص مُنفردة، وهنا نُريد أن نعكس الفكرة تماماً على مستوى السور القرآنية، فهل للقرآن سور مُحورية معيّنة وأُخرى امتدادية؟

بدواً لا يوجد مانع معرفي أو معنوي، لاسيَّما وأنَّ التصنيف السُّوَرِي للقرآن الكريم كان معصومياً، حيث ذكر أرباب الفنّ في المقام أنَّ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله كان يأمر بدرج البسملة في بداية كلّ سورة، فصار المسلمون يعرفون انتهاء السورة الآنفة وبداية السورة الجديدة من خلال توسّط البسملة، فكانت السورة القرآنية تكتمل آياتها وتنتظم وتترتّب بحسب نزول آياتها حتى تلحقها سورة أُخرى من خلال نزول بسملتها، وقد ذكر الباقلاني أنَّ ترتيب الآيات أمر واجب، وحكم لازم، فقد كان جبريل يقول: ضعوا آية كذا موضع كذا[(١)]، وقال الزركشي: (ترتيب الآيات في السور هو من النبي صلى الله عليه وسلّم، ولما لم يأمر بذلك في أوّل براءة تركت بلا بسملة)[(٢)].

ونقل الطباطبائي عن ابن الحصار أنه قال: (ترتيب السور ووضع الآيات مواضعها إنما كان بالوحي، كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: ضعوا آية كذا في موضع كذا، وقد حصل اليقين من النقل المتواتر بهذا الترتيب من رسول الله صلى الله عليه وآله، وإنما أجمع الصحابة على وضعه هكذا في المصحف)[(٣)].

---

(١) انظر: إعجاز القرآن، للباقلاني: ص٦٠.

(٢) البرهان في علوم القرآن، للزركشي: ج١، ص٢٥٦.

(٣) الميزان: ج١٢، ص١٣٠. قال السيد الأُستاذ (دام ظله): لقد ذكر الطباطبائي ذلك إلا أنه ناقشه مناقشة تفصيلية، وليُراجع في ذلك؛ وأما ما نراه ونعتقده في المقام هو أنه لم يثبت =

ولذلك فإنَّ هذا الترتيب يُشكِّل مُقدّمة مهمّة لانعكاس فكرة المحورية فيها، وينبغي التنبيه إلى أنَّ المراد من الترتيب السُّوَرِي إنما بلحاظ آياتها وليس بلحاظ ترتّب نفس السور، فإنَّ ترتّبها لم يأتِ وفق النزول، وهذا واضح.

فإذا افترضنا وجود المحورية السُّوَرِية، وبغضّ النظر عن المصداق، فما هو المستوى الكمالي فيها أوّلاً؟ وكيف يُمكن تصوّر امتداداتها ثانياً؟

هنا يُوجد احتمالان فيما يتعلَّق بالامتدادات، الأوّل أن تكون سُوَرِية، والأُخرى آياتية، والثاني هو الأقرب، فإنَّ عائدية السُّوَر وامتداديتها سوف تلغي عندنا محورية النصوص المنفردة، وهذا غير صحيح، نظراً لثبوت المحورية لها، كما سيأتي بيان ذلك في المصداق الأبرز المتمثّل بآية الكرسي، وبالتالي فإنَّ الراجح في امتدادات السورة المحورية هو كونها نصوصاً آياتية.

فلو افترضنا ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ أنَّ سورة الفاتحة تمثّل محوراً قرآنياً بارزاً، فإنَّ هنالك مجموعة نصوص قرآنية تلتقي في كمال السورة المُجمل، وبالتالي لا يُمكن عرض البيانات التفسيرية والتأويلية، المعرفية والمعنوية، للنصوص الامتدادية بمعزل عن سورة الفاتحة، لما عرفت من كون المحور القرآني يُشكّل آفاقاً رصدية وإرشادية.

إذن فالتصوّر البدوي لمحورية السور القرآنية ممكن جداً، وبلحاظ خصوصيات سورة الفاتحة يُمكن القول بوقوعها، وقد ورد في سورة الفاتحة من الأخبار ما يُساعد على ذلك، من قبيل ما روي عن الإمام علي الرضا عليه السلام أنه قال: (**فإن قال: فلم بُدئ بالحمد في كلِّ قراءة دون سائر السور؟ قيل: لأنه ليس شيء في القرآن والكلام جُمع فيه جوامع الخير والحكمة ما جمع في سورة**

= الترتيب بين الآيات في السورة الواحدة بنحو الموجبة الكلية في كلّ السور القرآنية، وإنما هو تابع للدليل، كما هو الحال في بعض السور، أو في مجموعة من الآيات القرآنية.

الحمد)[١]، ولعلَّ هنالك معنى روائياً مُرتكزاً في أذهان جملة من الأعلام أبرزوه بكلمات علمائية، من قبيل ما حكاه بعض الأعلام من أنَّ جميع أسرار الكتب السماوية موجودة في القرآن، وجميع ما في القرآن في الفاتحة[٢]، فهنالك تفصيل وهو نفس القرآن، وإجمال للتفصيل، وهو في فاتحة الكتاب، ولعلَّ نفس سورة الفاتحة هي تفصيل لإجمال نجده في البسملة مثلاً، بل ربما يتعدّى ذلك لسور أُخرى، من قبيل سورة الإخلاص، فهي الأُخرى يُمكن لها أن تُشكِّل محوراً في المطالب الفكرية والعقدية والعرفانية الأعلائية ليس لفاتحة الكتاب فحسب، وإنما لمجوعة نصوص قرآنية غير قليلة.

هذا فيما يتعلّق بالامتدادات النصِّية لمحورية السورة القرآنية، وأما فيما يتعلَّق بالمستوى الكمالي فيها، والذي ينبغي أن يُجمل فيه ما للنصوص الامتدادية من آفاق معرفية ومعنوية، فهذا هو الآخر ممَّا يسهل تصوّره، بل والتصديق به أيضاً، فإنَّ كمالات شخص المحور إذا أمكن تصوّرها والتصديق بها لآية قرآنية واحدة فمن باب أولى القبول بالفكرة والتصديق بها لسورة قرآنية كاملة، وهذه الأولوية كما هي ثابتة لتصوّر الكمال والتصديق به فكذلك هي ثابتة لتصوّر أصل المحورية والتصديق بها.

وبالتالي فكلّ ما تقدّم منّا في موضوعة: (المحورية ومدارج الكمال «البعد المعنوي»)، فهو ثابت للمحورية السُّوَرية، مع الأخذ بعين الاعتبار الاختلاف النسبي بين المُعطى القرآني «المعرفي والمعنوي» على مستوى الآية المحور، وبين ما هو عليه على مستوى السورة المحور أيضاً.

وأما ما يتعلَّق بالنسبة المصداقية للمحاور السُّوَرية فإنها قليلة بطبيعة

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج١، ص١١٤.

(٢) انظر: ينابيع المودّة: ج١، ص٢١٣. وأيضاً: مستدرك سفينة البحار: ج١، ص٢٦٩.

الحال، وربما لا تتجاوز الخمس، بل هي كذلك بالمنظور الأوّلي، نظراً لوجود سور أُخرى محوريتها احتمالية؛ وأما السور المنظورة فهي:

أوّلاً: فاتحة الكتاب، وهي القدر المُتيقَّن، وذلك لجامعيتها الإجمالية لمفاصل الدين الأساسية، في محوريه النظري الاعتقادي المتعلّق بأُصول الدين، والعملي المتعلّق بالعبادات، وفي السورة امتياز لم يُعهد في سورة أُخرى، هو أنها تنطق بلسان العبد لا الربّ سبحانه، فالمتكلّم فيها هو العبد في جميع آياتها، وبعبارة أُخرى إنَّ سياق السور الأُخرى يُفصح عن كلام الله تعالى، وأما سياق سورة الفاتحة فإنه يُفصح عن كلام العبد، والهدف المنظور تعليمي، حيث يُؤدّي العبد رسوم المناجاة مع ربّه سبحانه؛ وقد وردت فيها روايات كثيرة تتحدّث عن قيمتها المعرفية، من قبيل ما روي عن أُبيّ بن كعب أنه قال: (قرأت على رسول الله صلى الله عليه وآله فاتحة الكتاب فقال: **والذي نفسي بيده ما أنزل الله في التوراة والإنجيل ولا في الزبور ولا في القرآن مثلها، هي أُمُّ القرآن، وهي السبع المثاني، وهي مقسومة بين الله وبين عبده ولعبده ما سأل**)[1]؛ وهذا ما دعا ابن عباس إلى القول: (إنَّ لكلّ شيء أساساً... وأساس القرآن الفاتحة، وأساس الفاتحة بسم الله الرحمن الرحيم)[2].

ثانياً: سورة الإخلاص حيث تتجلَّى محوريّتها في المطالب التوحيدية والعرفانية في حدود معرفة الله تعالى؛ وقد ورد فيها عن عاصم بن حميد قال: (سُئل علي بن الحسين عليه السلام عن التوحيد فقال: **إنَّ الله عزَّ وجلَّ علِمَ أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون، فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾، والآيات**

---

(١) بحار الأنوار: ج٨٩، ص٢٥٩. وفي رواية أحمد: (وهي السبع المثاني، والقرآن العظيم الذي أوتيت). انظر: مسند أحمد: ج٥، ص١١٤.

(٢) مجمع البيان للطبرسي: ج١، ص٤٧. وللسيد الأُستاذ دراسة مفصّلة في سورة الفاتحة جاءت في الجزء الأول من كتابه: (اللباب في تفسير الكتاب)، فراجع.

من سورة الحديد...)[١]؛ وفي خبر آخر عن عبد العزيز بن المهتدي قال: (سألت الرضا عليه السلام عن التوحيد فقال: **كلّ من قرأ: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾، وآمن بها فقد عرف التوحيد)**[٢].

ثالثاً: سورة القدر التي ورد فيها كمّ كبير من الروايات، لاسيَّما وأنها تتعرَّض إلى أخطر موضوع في حياة الإنسان يتعلَّق بأرزاقه ومصيره، دنيوياً وأُخروياً، وأنَّ الأرزاق التي تُحدَّد فيها تشمل الأُمور المادية والمعنوية معاً، وكيف يتمّ في لياليها الإثبات والإبرام والإمضاء[٣].

رابعاً: سورة الحجرات التي تتجلَّى محوريّتها في المطالب التربوية والأخلاقية، بل لا توجد سورة تتضمّن تلك المطالب الأخلاقية مجتمعة كما تضمّنتها سورة الحجرات، والتي من جملتها أدبيات التعاطي مع الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، الذي له بعد عقائدي يتعلَّق بحرمته في حياته الدنيوية وما بعدها؛ وأيضاً دور السورة في معالجة الأمراض النفسية المتجذّرة فيه، من قبيل الكِبْر وسوء الظن، وما شابه ذلك.

خامساً: سورة الأنبياء التي أجملت رسالات الأنبياء وما جرى عليهم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، ثمّ عرضت لنا النماذج الرئيسية لحركة الأنبياء، أنبياء أُولي العزم الخمسة (نوح وإبراهيم وموسى وعيسى والرسول الخاتم عليهم السلام)، ومروراً بأحد عشر نبياً، وهم: (هارون ولوط وداود وسليمان وأيوب وإسماعيل وإدريس وذو الكفل وذو النون وزكريا ويحيى)، كما أنها تمرُّ بمعصومين آخرين، هما السيدة مريم عليها السلام، لأنها من آياته

(١) أُصول الكافي: ج١، ص٩١، ح٣.
(٢) المصدر نفسه: ج١، ص٩١، ح٤.
(٣) تُوجد للسيد الأُستاذ (دام ظله) دراسة تخصّصية كاملة في سورة القدر، نرجو إتمامها ونشرها في المستقبل القريب.

العظمى، وذلك في قوله تعالى: ﴿**وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ**﴾ (**الأنبياء: ٩١**)، ونتاج رسالات الأنبياء وأمل الإنسانية ومُنقذها الإمام الحجّة بن الحسن عليه السلام، وذلك في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ**﴾ (**الأنبياء: ١٠٥**)، حيث نصّ جملة من الأعلام أنها مختصّة بالإمام المهدي عليه السلام[١]، وقد ورد في الخبر عن الإمام محمد الباقر عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ**﴾، قال: **القائم عليه السلام وأصحابه**[٢].

وأما السور الاحتمالية، فمنها سورة الفتح، فإنها الأقرب لذلك، نظراً لما تتضمّنه من مطالب عظيمة جمَّة، حيث تشرع بأشرف مقامات النبي صلى الله عليه وآله وهو الفتح المُبين الذي وصف بالإطلاق ﴿**فَتْحاً مُبِيناً**﴾، كناية عن منتهى الوصول المعرفي والمعنوي، ثمّ تمرّ بصفة المؤمنين وولائهم للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وللإسلام، ثمَّ تستعرض الحالة المعنوية والعبادية للذين مع الرسول صلى الله عليه وآله على مستوى الجهادين الأصغر والأكبر، وتُبيِّن الانتصار الحتمي للإسلام على سائر الأُطروحات الأُخرى، فالوصول الأشرف والطاعة المطلقة والجهادان معاً والانتصار الحتمي هي موضوعة السورة، وهذا ما يجعلها الأقرب للمحورية، والله العالم.

الثاني عشر: المحورية بين الآيات القرآنية

وهذا هو القدر المُتيقَّن في موضوعة المحورية المبحوثة في المقام، وإنَّ المحورية السُّوَرية مُتفرّعة عليها، وقد عرفت جُلَّ خصوصيات المحورية الآياتية ومهامّها، وأما ما نودّ عرضه هنا فهو بيانات ثلاثة، نعرضها كالتالي:

---

(١) انظر: الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، للشيخ المفيد: ج٢، ص٣٤٠.

(٢) تفسير القمي: ج٢، ص٧٧؛ ينابيع المودة: ج٣، ص٢٤٣، ح٢٨.

١. المساحات العددية للمحاور الآياتية، وعلاقة ذلك بالمساحة العددية للأوتاد القرآنية.

٢. طبيعة العلاقة بين المحاور الآياتية، أهي علاقة عرضية أم طولية؟

٣. المساحات النوعية لكمالات المحاور الآياتية على مستوى العوالم الغيبية الثلاثة للقرآن الكريم.

أما المساحة العددية للسور فقد تبيَّن الموقف في ذلك، وأما المساحات العددية للآيات المحورية فإنه قد مرَّ بنا[1] مجموعة احتمالات في عدد الأوتاد القرآنية، وقلنا بأنَّ المسألة بحاجة إلى عملية استقرائية تامّة ودقيقة، ومع ذلك فقد قدّمنا هنالك رؤى احتمالية قرآنية انتهت بنا إلى أربعة عشر وتداً، وهو رقم قريب جدّاً من المحاور القرآنية الآياتية، وإذا كان هنالك احتمال في الزيادة والنقصان في عدد المحاور فالنقيصة هي الأقرب، وذلك لما اتّضح لنا من كون المحور القرآني هو الأكثر مهامّ ولو في الجملة، لاسيَّما بعد أن عرفت ما للمحور من صلة وثيقة بالعوالم الثلاثة للغيب القرآني. واتساع المهامّ والانفتاح المباشر على مقامات الغيب القرآني يزيد من احتمال القلّة على الكثرة، ومن الواضح بأنَّ ضبط أعداد المحاور القرآنية وإن كان يبدو أمراً ثانوياً إلا أنه في واقع الحال له تأثير كبير على تسوير الحركة المحورية، بل له تأثير كبير على ضبط العمليتين التفسيرية والتأويلية، فغياب محور ما يُربك العمليتين معاً، ولذلك فنحن ندعو إلى القيام بهذه العملية الاستقرائية الدقيقة لرصد عدد المحاور القرآنية وفق ما تقدّم منّا في بحثي الأوتاد القرآنية ومحاوره، فلذلك انعكاس كبير على مجريات فهم القارئ المُتخصّص، وعلى المعطى القرآني.

---

(١) راجع الفصل الخامس من الباب الأول من الكتاب، تحت عنوان: (عدد الأوتاد ... رؤية احتمالية قرآنية).

وأما فيما يتعلَّق ببيان طبيعة العلاقة بين المحاور الآياتية، وضبط العلاقة من كونها علاقة عرضية أم طولية، فإنَّ أرضية العلاقة كمالية تكاملية، وهذا ما يُمهّد لنا القول بطولية العلاقة بينهما، ولكن دون الإخلال بمحورية كلّ محور، لتوفّر كلّ محور على ما يسمح له بالاستقلال الموضوعي المحوري، وقد تقدّم منّا في موضوعة: (الأوتاد القرآنية) ما هو قريب من ذلك.

إنَّ الحركة المعرفية والمعنوية لكلّ محور رائدها الأوّل هو تحصيل كمالات النصوص القرآنية، وهذه الكمالات وفقاً لترتّبها الطولي بصفتها الوجودية سوف تنسجم تماماً مع العلاقة الطولية لا العرضية، وهو ما يدعونا للبحث الجدّي في رصد المحور الأخير والنهائي للقرآن الكريم، ولنطلق عليه اصطلاح: (المُلتقى)، ففيه تلتقي المحاور بكمالاتها المعرفية والمعنوية، ويكون هو الجامع الأجمع، والحاكم الأحكم، والكامل الأكمل، ولهذا المحور الأجمع الأحكم الأكمل ظهورات مُختلفة، في عوالم مُختلفة، وهي:

١. الظهور اللفظي التدويني النصّي، وهو محلّ البحث.

٢. الظهور التكويني الخارجي المجرّد، وهو الوجود الخزائني بمراتبه الغيبية القرآنية الثلاث.

٣. الظهور التكويني الخارجي الحسّي، وهو ما سيأتي بحثه.

أما الظهور النصّي فنُرجئه للعملية الاستقرائية لأصل المحاور القرآنية والتي نعتقد بأنها ستُفضي بالمُستقرئ إلى بيانات تُرشده إلى ملامح المحور الأجمع.

وأما بالنسبة للظهور التكويني الخارجي المجرّد فإنّه سوف يكون حصيلة ما ينتهي إليه القارئ المُتخصّص في البعدين المعرفي والمعنوي، ولسنا نملك قبل ذلك تصوّرات دقيقة تُجلي لنا الموقف غير القول بتحقّق نفس الظهور التحقّقي الذي عليه المحور الأجمع، والتحقّق بالكمال المحوري لنفس القارئ.

وأما الظهور الحسّي للمحور القرآني فهو ما سنتناوله في النقطة اللاحقة

التي تتحدّث عن علاقة المحور القرآني بإمام كلّ عصر، لنعود بعدها إلى تقرير محورية آية الكرسي بالنسبة للقرآن الكريم.

الثالث عشر: علاقة المحورية بإمام كلِّ عصر

تقدَّم منّا في دراسات سابقة[1] أنَّ الإمام المعصوم عليه السلام هو طريق من طرق معرفة الله تعالى، وقد عرفنا هنالك أنَّ الإمام عليه السلام هو مظهر من مظاهر الكمال والجمال الإلهيين، ولذلك فهو محلّ استقطاب وجذب، لا محلَّ طرد، وبالتالي فمعرفة مُسمّاه - لا مجرّد اسمه أو شكله وصورته- تُوجب التحقّق بجمالهم بقدر استعداد العارف به، والواقف على معرفتهم يكون قد وقف على أعظم بوّابة تطلّ بالعارف على معرفة الله تعالى، فلا ريب بأنَّ معرفتهم هي معرفة الله تعالى.

وعرفنا ما يتمتّع به الإمام من ولاية تشريعية وولاية تكوينية وفقاً للإمامة القرآنية الثابتة لهم عقلاً ونقلاً، ومن مقتضيات هذه الإمامة القرآنية وقوفهم المعرفي والمعنوي على القرآن الكريم، ولذلك فهم تراجمة القرآن الكريم والقرآن الناطق، وما نعنيه في المقام هو خصوص الإمامة الإلهية الثابتة لأئمّة أهل البيت عليهم السلام، الذين نعني بهم النبي الخاتم صلى الله عليه وآله وعلي والحسن والحسين والتسعة المعصومين من ذرية الحسين عليهم السلام، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، والذين عرَّف بهم رسول الله صلى الله عليه وآله في وصيّته بقوله: (**أوصيكم بكتاب الله وأهل بيتي، فإني سألت الله عزّ وجلّ أن لا يُفرِّق بينهما حتى يوردهما عليَّ الحوض، فأعطاني ذلك ... لا تعلّموهم فهم أعلم منكم، إنهم لن يُخرجوكم من باب هدى، ولن يُدخلوكم في باب ضلالة**)[2].

---

(١) انظر: معرفة الله: ج٢، ص١٧٥، الفصل الرابع.

(٢) أُصول الكافي: ج١، ص٢٨٦، ح١.

وعليه فإنَّ من كان صفته ذلك يكـون جامعـاً مانعـاً مـن حيـث معـارف القرآن الكريم، ومقتضى عدم افتراقهما حتى يـردا عليـه صـلى الله عليـه وآلـه الحوض هو الانطباق المعرفي والمعنوي التامّ بين المُعطى القرآني وكمالاتهم، فلا يتقدَّم عليهم القـرآن قيـد أنملـة بكـمال أو جمـال أو جـلال، وإلا لـزم وقـوع الافتراق وتكذيب الحديث والعيـاذ بـالله تعـالى، ونحـن نعتقـد بـصحّة هـذا الحديث جملةً وتفصيلاً، وعلى حدّ اعتقادنا بالله تعالى وبرسوله الخاتم صلى الله عليه وآله، وبالتالي فإنَّ المحور القـرآني الجـامع الأجمـع، والحـاكم والأحكـم، والكامل الأكمل، بوجوده التكويني الخارجي الحسّي لا ينطبـق إلَّا عـلى أهـل البيت عليهم السلام[١]، وكيف لا يكونون كذلك وفيهم مـن يقـول: **(سـلوني قبل أن تفقدوني، فو الذي فلق الحبّـة وبـرأ النـسمة، إني لأعلَـمُ بـالتوراة مـن أهـل التوراة، وإني لأعلَمُ بالإنجيل مـن أهـل الإنجيـل، وإني لأعلَـمُ بـالقرآن مـن أهـل القرآن)**[٢]، وهو القائل أيضاً: **(اندمجتُ على مكنون علم لو بُحـتُ بـه لاضـطربتم اضطراب الأرشية في الطوي البعيدة)**[٣].

ولكنها آهات تتصدّع لهـا جبـال الأرض برمّتهـا لقـصور المُتلقّـين مـنهم والآخذين عنهم، فما وصلنا منهم إلا القليل من بحور لا تـنـضب، وقـد كـان لندرة المتلقّين أثر سلبيّ كبير أدّى إلى حجب معارف كثيرة عنّا، وها هو الإمام محمد الباقر عليه السلام يصرّح لجابر بن يزيد الجعفي بذلك، بقوله: **(يا جابر، ما سَتَرْنا عنكم أكثر ممّا أظهرنا لكـم)**[٤]، وذلـك مـصداق لقولـه تعـالى: **﴿هَـذَا**

---

(١) هذه عقيدتنا التي ندين الله تعالى بها ورسوله والأئمّة الهادين المهديين عليهم السلام.

(٢) كتاب سليم بن قيس: ج٢، ص٩٤٢.

(٣) نهج البلاغة، تحقيق الشيخ محمد عبده: ج١، ص٤١، ح٥ ، والأرشية جمع رشـاء بمعنـى الحبل، والطوي جمع طوية وهي البئر، والبعيدة بمعنى العميقة.

(٤) الاختصاص، للشيخ المفيد: ص٢٧٢.

عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (ص: ٣٩)، فأخذ جابر بقدره، جابر الجعفي وما أدراك ما جابر! وما انطوى عليه من أسرار آل محمد عليهم السلام، حتى عُرف بين الخاصّة والعامّة بذلك، ولكنها أودية سالت بقدرها[1]، **﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (المائدة: ٥٤)**، فلا تعجب من ذلك، فهم بطانة العلم ومعدنه، فكانوا محلاً لفيضه ومستودعاً لسرِّه: **﴿وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيزٍ﴾ (إبراهيم: ٢٠)**، فخصَّهم بذلك: **﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (فُصِّلت: ٤٦)**.

الرابع عشر: محورية آية الكرسي للقرآن

بعد تلك الوقفات غير القصيرة، والبيانات الجليلة، نكون قد وصلنا إلى محور موضوعة بحثنا الأوّل الذي يدور حول بيان محورية آية الكرسي للقرآن برمّته، لاسيَّما بعد الفراغ من إمكان وجود محور جامع أجمع وكامل أكمل وحاكم أحكم على مستوى الوجود اللفظي، وقد أسميناه بالمُلتقى، والذي بتبعه يكون المحور الوجودي المجرّد والمحور الوجودي الحسّي معرفياً لا واقعياً، فإنَّ واقعية الوجودين الحسّي والمجرَّد سابقتان ومتبوعتان لا تابعتان.

فهل يُمكن تحديد هذه المحورية الأعلائية من خلال مصداق بارز؟

وهل يُمكن أن تكون آية الكرسي طرحاً احتمالياً راجحاً أو أنها تمثّل فرضية أُولى في عرض فرضيات أُخرى؟

هنا نحتاج أن نقف قليلاً عند أمرين مهمّين يتعلّقان بالمحور (المُلتقى) هما: بيان ملامح المحورية العلمية والمعرفية للمُلتقى، وبيان ملامح المحورية المعنوية للمُلتقى، ثمَّ نعرض ذلك على النصوص الاحتمالية على المستوى الآياتي لا السُّوَري، لما عرفت من كون القدر المُتيقّن للمحورية يكمن في الآيات.

وينبغي أن يكون واضحاً لدينا بأنَّ فرض محورية آية الكرسي للقرآن

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: **﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا...﴾**. «الرعد: ١٧».

الكريم لا تلغي البتّة وجود المحاور الأُخرى، التي هي بمثابة النصوص الامتدادية لها، لما عرفت في موضوعة: (المحورية بين الآيات القرآنية)، من طرح فكرة المحور المُلتقى في ضوء وجود محاور قرآنية، فهنالك مجموعة محاور قرآنية، ربما يصل عددها إلى الأربعة عشر محوراً، ولهذه المحاور محور جامع أجمع وهو ما أسميناه بالمُلتقى، فالأرضية التي تتأسّس وتتحرَّك فعلية المحور المُلتقى فيها هي نفس وجود تلك المحاور المعدودة، ولكن كما تقدّم دون أن يلغي المُلتقى مهامّ المحاور الأُخرى، وذلك لأنَّ المحاور الأُخرى تتأسَّس محوريتها وتتحرَّك في ضوء النصوص الامتدادية الأُولى، وبالتالي سوف تكون أمامنا نصوص امتدادية أُولية هي مادّة محورية المحاور المعدودة، ونصوص امتدادية ثانوية تُمثّلها نفس المحاور المعدودة، وهي مادّة محورية المُلتقى. فلا محورية للمُلتقى بدون المحاور المعدودة، ولا محورية للمحاور المعدودة بدون النصوص الامتدادية الأوّلية.

الأمر الأوّل: بيان ملامح المحورية العلمية والمعرفية للمُلتقى

أما الملامح العلمية والمعرفية للمُلتقى فإنها منظورة بالقياس إلى كمالات المحاور المعدودة، لأنه محور لها كما تقدَّم، وحيث إنَّ كمالات امتداداته (المحاور المتعدّدة) غير بيِّنة لنا على نحو التفصيل لعدم رصدها بشكل تامّ أوّلاً، ولعدم وقوفنا على المرصود منها تفسيراً وتأويلاً، كما أنَّ المحور المُلتقى الذي نتوقّعه في هذه الأبحاث هو الآخر لم نقف عليه بعدُ تفسيراً وتأويلاً، ولذلك فإنَّ البحث في المحاور المعدودة والمحور المُلتقى في هذه البيانات لا يعدو المجال النظري، بمعنى أنه يعتمد على خطوط نظرية عامّة، وأما الرؤية التخصّصية بالمعنى الأخصّ فلها مصداقان، وهما:

الأوّل: بلحاظ القارئ المُتخصّص في دائرة التحقيق والتفسير، وهو المصداق الأدنى كمالاً، لمكان التحقيق.

الثاني: بلحاظ القارئ المُتخصّص في دائرة التحقّق والتأويل[(١)]، وهو المصداق الأعلى كمالاً، لمكان التحقّق.

وكلا المصداقين يُمثّلان مرحلة نتائجية وليست مُقدّماتية أو تمهيدية، بمعنى أنّ اكتمال الرؤية فيهما فرع الفراغ من العمليتين التفسيرية والتأويلية للمُلتقى وامتداداته، ولذلك فما نحاول بيانه في المقام يتعلّق بالخطوط النظرية العامّة المحفوفة بقبلياتنا المُتعلّقة بالمحاور الأوّلية والثانوية.

إذا اتّضح ذلك فإنَّ من أبرز الملامح المعرفية للمحور المُلتقى هو ما يلي:

١. أنه يُمثّل المُستقى الأعلى والنهائي للتحصيل المعارفي، فلا يُتصوّر الحصول على معطى معرفي قرآني ـ سواء أكان تفسيرياً أم تأويلياً ـ لا ينتهي إليه، فهو الأوّل وبالذات، وكلّ ما عداه ثانٍ وبالعرض، وكلّ ما بالعرض منتهٍ إليه، وبعبارة كلامية هو الإمام المُطلق الذي يأتمُّ به ما عداه.

فكلّ معطى قرآني لا ينتهي إليه يُعتبر ضرباً من القول بالرأي المنهيّ عنه. ربما يُتصوَّر عدم التزام المعطيات القرآنية بمحاورها الأوّلية، وهذا لا يلزم منه القدح بالمعطيات لاحتمال وجود محاور أُخرى غير معلومة، ولكنها ما لم تنتهِ عند المحور الملتقى فلا قيمة علمية أو عملية لها.

٢. العملية الرصدية والإرشادية التي يقوم المحور الأوّلي العادي عليها هي الأُخرى مُعرَّضة للرصد الإرشاد المعرفي بالنسبة للقارئ المُتخصِّص العادي، والمستوى النوعي بين رصد المحاور الأوّلية وبين رصد المحور المُلتقى مُتفاوت كثيراً، فساحة الرصد للمحاور نصوص امتدادية عادية، فهي راصدة لمفردات كمالية مُنفردة، في حين إنَّ ساحة رصد المحور المُلتقى نصوص

---

(١) مرَّ بنا تحقيق هذين الاصطلاحين والتنويه لهما في ما أفاض به سيّدنا الأُستاذ في هذه الدراسة، وفي أكثر من مورد، ولمراجعة التفصيل يُراجع كتابه: معرفة الله.

امتدادية محورية، فهو راصد لمقامات كمالية جامعة، وفرق كبير بين الكمال المنفرد والكمال الجامع.

٣. إنَّ الواقف معرفياً على كمالات المحور المُلتقى واقف على كمالات المحاور الامتدادية وكمالات النصوص الامتدادية من باب أولى، ولكنه وقوف إجمالي، كما هو واضح، ودرجات الوقوف هذه ما بلغت من مراتب فهي عاجزة عن الإحاطة المعرفية بالمحور المُلتقى فضلاً عن الإحاطة المعنوية به.

٤. للمحور المُلتقى هيمنة معرفية مُطلقة على جميع النصوص التي تنتهي عنده، سواء كانت نصوصاً محورية أم نصوصاً امتدادية عادية، وهذه الهيمنة لها صورة ظاهرية لا يصل إليها إلا الكُمَّل من القرّاء المُتخصّصين، وأما الصورة الباطنية فلا يتسنّى لغير المعصوم التحقّق بها، فذلك مقامهم، ومنه تفهم سرّاً من أسرار الزيارة الجامعة، التي تشرع ببيان هذا المقام الذي لا يُدانيه مقام، حيث جاء في مطلعها: (**السلام عليكم يا أهل بيت النبوّة وموضع الرسالة ومختلف الملائكة ومهبط الوحي ومعدن الرحمة وخزّان العلم...**)[١]، فهم الأهل والآخرون ضيوف عليهم، ينالون ما يترشّح من العترة عليهم، وهم الموضع

(١) الزيارة الجامعة الكبيرة رواها جملة من أساطين الدين وحملة علوم الأئمّة الطاهرين، وقد اشتهرت بين الشيعة الأبرار اشتهار الشمس في رابعة النهار، وجواهر مبانيها وأنوار معانيها دلائل حقٍّ وشواهد صدقٍ على صدورها عن صدور حملة العلوم الربانية وأرباب الأسرار الفرقانية المخلوقين من الأنوار الإلهية عليهم السلام، فهي كسائر كلامهم الذي يغني فصاحة مضمونه وبلاغة مشحونه عن ملاحظة سنده كنهج البلاغة والصحيفة السجادية وأكثر الدعوات والمناجات، وقد رواها شيخ الطائفة المحقّة في (التهذيب) ورئيس المحدّثين الصدوق في (الفقيه) و(العيون) وغيرهما عن محمد بن إسماعيل البرمكي الثقة عن موسى بن عبد الله النخعي عن الإمام علي الهادي عليه السلام. انظر: شرح الزيارة الجامعة، للسيد عبد الله الشبر: ص٣١.

والآخرون أطراف وامتداد لهم، وهم مزار الملائكة أجمعين ومن مزارهم لغيرهم ينطلقون، وهم المهبط ومنهم الآخرون يستقون، وهم المعدن والآخرون بهم يتشبَّهون، وهم الخُزَّان والآخرون منهم ينهلون.

٥. وأخيراً للمحور المُلتقى فياضيـَّة ذاتية تنبسط على الواصل بقدر إنائه، فهو فاعل دائماً ولا يُوقفه عن فياضيّته شيء أبداً، فالفياضيَّة من كُنهه وذاتياته، وإنما ينعكس منه ويترشّح بقدر السقف المعرفي الذي ينتهي عنده الواصل.

هذا ما يُمكن درجه في ما يتعلَّق بملامح المحور المُلتقى، وهي لا تُشكّل أكثر من تصوّرات أوّلية، أسميناها بالخطوط العامّة للرؤية النظرية، وقد تختلف هذه التصوّرات من قارئ لآخر.

الأمر الثاني: بيان ملامح المحورية المعنوية للمُلتقى

إنَّ الملامح الأساسية للمحورية المعنوية للمُلتقى لا يُمكن رصدها بأيّ حال من الأحول دون الاستعانة بظهورها الحسّي المتمثّل بالإمام المعصوم عليه السلام، وبالتالي سوف تثبت لنا ثمرة جديدة من ثمرات وجود معصوم في كلّ عصر، فإنَّ الملامح المعرفية تبقى منطلقاتها ظاهرية بخلاف ما عليه الحال في الملامح المعنوية المُتعلّقة بالتأويل وبالباطن، ولا ريب بأنَّ أرضية الظاهر وعمقه هو الباطن، بل هو أصله وفصله وروحه، وهذا الترتيب بين الظاهر والباطن هو من قبيل الترتيب بين العلّة والمعلول، وكما هو مشهور ومتعارف من كون المعلول طريقاً للوصول إلى العلّة، أو أنه واسطة في الإثبات لا الثبوت، أي أنه علّة للعلم لا للوجود، فكذلك هو الحال في طريقة المُفسِّرين حيث الانتقال من الظاهر للباطن، وهنا نريد أن نضيف نكتة الترتّب الطولي القائم على أساس العلّية الكمالية بين الظاهر والباطن، وبالتالي فإنَّ الوقوف على تمام كمالات العلّة وقوف على تمام كمالات المعلول ولا عكس، فإنَّ الوقوف على تمام كمالات المعلول وقوف على بعض كمالات العلّة، وقد

تكون النسبة بين المعلوم بواسطة المعلول ضئيلة جداً.

بناءً على ذلك فإنَّ تحديد ملامح العلّة (المحورية المعنوية) سوف تكون مهمّة عسيرة جدّاً بدون مراجعة ترجمان القرآن ومعدن العلم ومهبط الوحي، الذي يمثّل الظهور التكويني الفعلي المنبسطة فيه تمام ملاكات المحورية المعنوية للقرآن الكريم، وقد تقدّم ذلك.

وبالتالي سوف تتجلّى أمامنا آفاق جديدة للمعصوم عليه السلام وآفاق جديدة للقرآن الكريم وسبل جديدة للوصول للمعطى القرآني، فإذا ما تحقّقنا من تجلّي الله تعالى بكماله وجماله وجلاله في القرآن الكريم، وأنَّ هذا التجلّي بنفسه علّة لظهور عالم الإمكان بأسره فإنه سوف يتّضح لنا السرّ العظيم الكامن في الحديث الصحيح المرويّ عن سليمان بن جعفر الحميري قال: (سألت الرضا عليه السلام فقلت: تخلو الأرض من حُجَّة؟ فقال عليه السلام: **لو خلت الأرض طرفه عين من حُجَّة لساخت بأهلها**)[1]، أي: انخسفت بأهلها وذهبت.

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج٢، ص٢٤٦، ح٤. وفي رواية مفصّلة عن الإمام الحسن عليه السلام نقتطف منها ما يلي: قال عليه السلام: (خطب رسول الله صلى الله عليه وآله يوماً فقال بعدما حمد الله وأثنى عليه: **معاشر الناس كأنّي أدُعى فأجيب، وإنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا، فتعلّموا منهم ولا تعلّموهم؛ فإنهم أعلم منكم،لا يخلو الأرض منهم، ولو خلت إذاً لساخت بأهلها**. ثمَّ قال صلى الله عليه وآله: **اللهم إني أعلم أنَّ العلم لا يبيد ولا ينقطع، وأنك لا تُخلي أرضك من حجّة لك على خلقك ظاهر ليس بالمطاع أو خائف مغمور لكيلا تبطل حجّتك ولا تضلّ أولياؤك بعد إذ هديتهم، أولئك الأقلّون عدداً الأعظمون قدراً عند الله**. فلما نزل عن منبره قلت: يا رسول الله أما أنت الحجّة على الخلق كلّهم؟ قال: **يا حسن إنَّ الله يقول: ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾، فأنا المنذر وعليّ الهادي**. قلت: يا رسول الله فقولك إنَّ الأرض لا تخلو من حجّة؟ قال: **نعم عليّ هو الإمام والحجّة بعدي، وأنت الحجّة والإمام بعده، والحسين الإمام والحجّة بعدك، ولقد نبّأني اللطيف الخبير أنه يخرج من صلب** =

ولكن هل لنا التزوّد بها وصلنا من بيانات خاصّة بـصفة الإمـام المعـصوم عليه السلام لتجلية الموقف وكشف اللثام عن ملامح المحورية المعنوية؟

الواقع أنَّ هنالك بيانات كثـيرة جـدّاً ولكنهـا تكـشف لنـا خـصوصيات الآثار التي تركها المعـصوم، وأمـا بالنـسبة لذاتـه المُقدسـة وكُنههـا وكمالاتهـا الخاصّة، التي تفرَّد بها عليه السلام عمَّن سواه فذلك أمر عسير جداً(١)، ومـن الواضح بأنَّ المُشكلة تكمن في قصورنا فضلاً عن تقصيرنا، وإلا فهـم علـيهم السلام كلّ واحد منهم كان كما جاء في وصف أمير المؤمنين علي عليه الـسلام لرسول الله صلى الله عليه وآله، حيـث يقـول: (**طبيـب دوّار بطبّـه، قـد أحكـم مراهمه، وأحمى مواسمه، يضع ذلك حيث الحاجة إليه من قلوب عُمـي وآذان صُـمّ وألسنة بكم، متتبّع بدوائه مواضع الغفلة، ومواطن الحيرة**)(٢).

وما أروعه مِن وصف وأدقّه من تصوير، حيث يُعبّر عنه عليه السلام بأنّه «دوّار»، فهو صلى الله عليه وآله لم يجلـس في محـلّ إقامتـه وطبابتـه ـ عيادتـه ـ ليراجعه الناس وإنّما هو من يقصد مرضاه بنفسه، يطـرق الأبـواب ويجـوب الأزقّة والشوارع حيث يُطهّر القلوب ويُزكّي النفـوس، فُيبـدل قـسوتها رأفـةً ورحمةً، وجفاءها وصلاً وقرباً، وموتها حياةً(٣).

ولكنَّ الجهل يقتل صاحبه، فمضوا علـيهم الـسلام وفي العـين قـذى وفي

= **الحسين غلام يقال له عليّ سَمِيّ جده عليّ، فـإذا مـضى الحـسين أقـام بـالأمر بعـده...**).
كفاية الأثر في النصّ على الأئمّة الاثني عشر، لأبي القاسم الخزاز القمي: ص١٦٣.

(١) تقدّم منا ذكر رواية عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله يقول فيها لأمير المـؤمنين عـلي عليه السلام: (**يا عليّ لا يعرف الله إلّا أنا وأنت، ولا يعرفني إلّا الله وأنت، ولا يعرفك إلّا الله وأنا**). انظر: إرشاد القلوب: ج٢، ص٢٠٩. وأيضاً: مشارق أنوار اليقين: ص١٧٣.

(٢) انظر: نهج البلاغة، نسخة المعجم المفهرس: ص٤٧، الخطبة: «١٠٨».

(٣) انظر: كتاب: (من الخلق إلى الحق): ص١٤٨.

الحلق شجى وفي القلب لوعة لا تُطفيها دموع الخلق بـأسره، فـما بقـي لنـا إلا تتبّع آثارهم علَّها تُقرّبنا من بعض السطور، والتي منها ما يلي:

١. إنَّ من أهمّ ملامح المحورية المعنوية للمُلتقى: ترتّـب الأثـر التكـويني لكلّ مرتبة كمالية يصل إليها القارئ المُتخصّص، فالمعلوم ليس صورة ذهنيـة، لها أن تنفصل عن أثرها التكويني.

٢. إنَّ كلّ مرتبة معنوية ـ ما لم تُشكّل مقاماً ـ مقدّمة تنطلق بالواصل لمرتبة أشرف وأعلى، وهذه المُقدّمة لا تنفـكّ عـن مُحرّكيتهـا باتجـاه المرتبـة الأشرف، ولذلك تجد الواصل لأيّ مرتبة من مراتب المحورية المعنوية للمُلتقى في حركة دؤوبة ما دام الواصل مُلتفتاً، وإلا فإنه سائر إلى عالم التسفّل، فـإنَّ مـن أركـان فلسفة الكمالات الإلهية عدم الثبات والاستقرار، فالتحوّل والانتقال أرضـيّتها، ولذلك فالإنسان مُطلقاً إما في ارتفاع أو في انحدار(١)، ومن هنا تفهم أنَّ طلبنا المستمرّ للهداية في كلّ صلاة لنا، في قوله تعالى: ﴿**اهدِنَـــا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ**﴾ (**الفاتحة**: ٦)، يهدف إلى أمرين أساسين، هما: الأوّل: حفظ ما وصلنا إليـه مـن مراتب الهداية، والثاني: الارتقاء إلى مراتب أعلى وأشرف.

---

(١) إنها فلسفة خلت أبجديّتها من التوقُّف على كمال ما، فـالُمقيم للـصلاة في حالـة ارتقـاء دائمـة، والتارك لها في حالة انحدار دائمة، وإن كان معذوراً في الـترك، وهـذه الـصفة لا تقتـصر عـلى الأمر الواجب فعلاً والمحرَّم تركاً في صورة الإيجاب، ولا في العكس سـلباً، وإنـما تـشمل كـلَّ تفصيلات الشريعة، فتدخل المستحبّات والمكروهات معاً، بل لا يبعد دخول المباحات أيـضاً، فإنَّ المباحات لا تُمثّل صورة عبثية، وإنما هي حلقة في سـلَّم التكامـل، وبـذلك نخلـص إلى أنَّ الذنب في فلسفة الكمالات الإلهية يعني ترك الارتقاء في السلّم الكـمالي والانحـدار والتـسفُّل بلا توقُّف، وبذلك يكون تارك المندوب وفاعل المكروه مُنحدراً مُتـسفِّـلاً بـلا توقُّـف، وهـذا الانحدار والتسفُّل حاصل حتماً، سـواء كـان المُـذنب متعمـدّاً أم مجبـوراً، فـالمريض إذا تـرك الدواء عمداً أو سهواً أو اضطراراً فالنتيجة واحدة، وهي عدم التماثل للشفاء.

٣. ومن ملامح المحورية المعنوية للمُلتقى أيضاً: أنها تُمثّل المستودع الحقيقي للأسرار الكونية، سواء بوجودها اللطائفي أم الحقائقي، فالواصل سوف يكون مُبصراً بعين المحور المُلتقى المُطلّ على عوالم الغيب القرآني.

٤. وأخيراً ينبغي تأكيد ضرورة انتهاء المعطيات التفسيرية (المعرفية) والتأويلية (المعنوية) عند المحور المُلتقى، وإلا تكون من القول بالرأي المذموم، وهذا لا ينافي عدم التزام هذه المعطيات بمحاورها الأوّلية، لإمكان وجود محاور أُخرى غير معلومة لدينا، ولكنَّ الأمر الأساسي هو العود للمحور الملتقى، فما لم تنتهِ عنده فإنها تفقد قيمتها العلمية والعملية، بل تكون خارجة عن حريم الهدى، وداخلة في حريم الضلال، وتصبح العملية التفسيرية والتأويلية لغْوية.

هذا ما أمكن رصده في بيانات المحورية المعنوية للمُلتقى، لننتقل بعدها إلى مقصدنا في الآية، وهو إثبات محورية آية الكرسي للقرآن الكريم بأسره، أو إثبات راجحيتها لذلك المقام السامي.

محورية آية الكرسي طرح احتمالي راجح

قلنا بأنَّه من خلال مجموعة البيانات لملامح المحور المُلتقى المعرفية والمعنوية يمكننا أن نتصيّد المصداق اللفظي للمُلتقى القرآني، كما نبَّهنا بأنَّ تحديد المصداق إنما يعتمد على رؤية عامّة للمصداق، وأما الرؤية الخاصّة فهي فرع الفراغ من تفسير المصداق وتأويله، وحيث إنَّ هذا الأمر لم يقع منا بعد فإنَّ التشخيص سوف يكون عامّياً، وأما الرؤية الخاصّة فسوف تكون نتائجية، كما عرفت، وهو ما سنقف عنده عملياً في خواتيم هذه الأبحاث المُتعلّقة بآية الكرسي.

ولذلك كلِّه سوف نقدّم نموذجنا القرآني لمصداق المحور المُلتقى كطرح احتمالي راجح، وهو آية الكرسي بمقاطعها الثلاثة، والتي يُمكننا إبراز محوريّتها من خلال ثلاث زوايا مفصلية ومهمّة تُقرّبنا من المطلوب، وهي:

الزاوية الأُولى: الفكرية العقدية

وهي الزاوية التي تطرح أمامنا المعارف العُليا، وهو ما يُمكن رصده في:

١. قوله تعالى: (**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ**)، التي تحصر الألوهية بالله تعالى وتصفه بالحياة الذاتية والقيّومية على العالم بأسره، وهو ما يعكس القدرة المُطلقة التي لا يعجزها شيء البتّة، وهذا المعنى الإجمالي يطرح أمامنا عدّة مفاهيم توحيدية.

٢. وقوله تعالى: (**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء**)، وهي المرحلة التي تُسجّل لنا ملاك قيّوميّته وقدرته المُطلقة المُتمثّلة بالعلم الذي هو عين ذاته، فعلمه ذاتي له، ثمَّ تعرض لنا وجهاً من وجوه عظمة علمه، وذلك من خلال بيان استحالة الإحاطة بشيء ممَّا علمه الله تعالى إلا بمشيئة منه، وفيه كناية عن استحالة الإحاطة بأصل علمه، إذ لازمه الإحاطة بذاته، وهو محال عقلاً، إذ لازمه إحاطة المُحاط بالمُحيط، وهو ممنوع، إذ لازمه صيرورة المُحاط واقعاً مُحيطاً، والمحيط واقعاً مُحاطاً، وهو خلاف الفرض والدليل.

إذن في هذه الزاوية تعيَّن أمامنا الألوهية والقيموية القدرة المطلقة والعلم الذاتي.

٣. وقوله تعالى: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾، وهو تعبير آخر يُؤكّد هيمنته على الوجود بأسره، وقد عبَّر عن الوجود بالسماوات والأرض لأنهما المرئيان أمامنا، وإلا فإنه يقصد كلّ ما عدا الله تعالى[1].

٤. وقوله تعالى: ﴿**اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ**﴾، وهنا تطرح هذه الآية أمامنا فكرة ما يترتّب علينا لمن ثبتت ألوهيته وقيموميته وقدرته المطلقة وعلمه الذاتي،

(١) وهذا هو العلم الفعلي في قبال ما تقدّم من العلم الذاتي. منه (دام ظله).

وهو الولاية المطلقة لله تعالى على الخلق، ومعنى الولايـة في المقـام هـو أولويـة التصرّف، كما جاء في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ...**﴾ (**المائدة: ٥٥**)، وما جاء في قول الرسول صلى الله عليه وآله في غـدير خـمّ بعـد حجّة الوداع عندما أخذ بيد علي عليه السلام فرفعها حتى رئي بياض آبـاطهما وعرفه القوم أجمعون، فقال صلى الله عليه وآلـه: (**أيها النـاس مـن أولى النـاس بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: الله ورسـوله أعلـم، قـال: إنَّ الله مـولاي وأنـا مـولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنـت مـولاه فعـليّ مـولاه...**)[١]، يقولهـا ثلاث مرات.

فالولاية بمعنى التصرّف، وهي الولاية التكوينية المطلقة التي لا يعجزهـا شيء البتّة، ولا تتوقّف على شيء البتّة غير إرادته، وأما ولايته التـشريعية فهـي ثابتة أوّلاً وبالذات له أيضاً، ولكنَّ الإنـسان قـادر عـلى مواجهتهـا وتحـدّيها، بمعنى أنَّ كـلّ مـن لم يلتـزم بـأوامره ونواهيـه الـشرعية فهـو يعلـن عـصيانه ومواجهته وتحدّيه للباري جلّ وعلا، ولذلك جاء البيان بأنَّ المؤمنين يحفظون هذه الطاعة وهذا الإقرار بالولاية المطلقة بصورة نظرية وعملية.

٥. وقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ**﴾، وهو تعبير يقابل ما تقدَّم، ولكنّ هذه الولاية إنما حلَّت محـلَّ الولايـة التـشريعية لله تعـالى، حيـث أبدلها الذين كفروا بأخذهم بأوامر ونواهي الطاغوت بدلاً عن أوامر ونواهي الله سبحانه وتعالى، وأما ولايته التكوينة فلا سـبيل إليهـا البتّـة، وإلا لمـا كـان هنالك معنى لتكوينيـَّتها، ولما كان هنالـك معنـى لقيّوميتـه وقدرتـه المطلقـة، وهذا واضح.

---

(١) يُراجع كتاب (الغدير) للعلامة الأميني: ج١، ص١١. فقد أورد المصنّف رحمـه الله جميـع طرق الحديث ومن كتب الفريقين.

الزاوية الثانية: السلوكية العملية

وهي الزاوية المتمثّلة بالسير في طريق واحد، وهو طريق النور، والكفّ عن الطُّرُق الغيرية، وهي طُرُق الظلمات، وهذا ما يُمكن رصده في:

١. قوله تعالى: ﴿**مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ**﴾، والتشفّع وطلب الشفاعة سلوك عملي أُخروي يقوم به أصحاب المقامات المقبولة عند الله تعالى، وهنالك شفاعة دنيوية تسير باتجاه تحصيل الكمال، كمن يُشفَّع له عند إمام زمانه عليه السلام لقبوله عنده وشموله بالعناية والرعاية، فتحصيل رضا الإمام عليه السلام له شأن عظيم في المسيرة المعرفية والعملية للسالك، فهنا يدلُّنا هذا المقطع بصورة غير مباشرة إلى تحصيل المقام المعنوي الذي ينال به الإنسان الشفاعة لنفسه ولغيره، ولهذا المقطع أبعاد أُخرى أعمق وأشرف سوف نأتي عليها في موردها إن شاء الله تعالى.

٢. وقوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِالله فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ**﴾، فإنَّ الجنبة العملية المتوخّاة من الإيمان بالله تعالى والكفر بالطاغوت هو التمسّك بالعروة الوثقى الموصوفة بأنها لا انفصام لها، وهذا المقام يعكس لنا بقوّة ما عليه المحور المُلتقى، فهو نفسه العروة الوثقى التي ما خاب من تمسَّك بها وأمن من لجأ إليها، ومعنى التمسّك الحقيقي فيها هو تحصيل ملاكات التمسّك بكمالاتها، لا مجرّد اللقلقة اللسانية التي لا تتجاوز الحدود اللفظية.

٣. وقوله تعالى: ﴿**يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ**﴾، وذلك الإخراج هو الأثر العلمي الأعظم للإيمان بالله تعالى والكفر بالطاغوت، وهو الحاكي الأبرز لمعنى التمسّك بالعروة الوثقى، بمعنى أنَّ أرضية وحقيقة هذا التمسّك هو نفس الإخراج من الظلمات إلى النور، وبخلاف ذلك فهو التنصّل عن العروة الوثقى الذي نتيجته أو حقيقته الخروج من النور إلى الظلمات.

الزاوية الثالثة: حرية الاختيار

أو ما يُمكن تسميتها بحرية السير باتجاه المُلتقى، وهو ما يُمكن رصده في قوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾، حيث يُبيِّن لنا المقطع ركيزة أساسية من ركائز الإسلام، وهي الحرية الفكرية والدينية لمن لم يدخل الإسلام أو يتخذه ديناً، فله أن يتعبَّد بها يشاء، ولكنه يتحمّل تبعات أمره واختياره، والهدف الذي يكمن وراء هذه الحرية هو قيام أمرين مهمّين، الأوّل: ظهور الحقّ والباطل، حيث عبَّرت الآية بأنه: (**قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**)، والثاني: هو تحكيم العقل في ذلك، فالعقل السليم مجبول على التمييز بين الحقّ والباطل، ويدعو صاحبه لاتخاذ الحقّ سبيلاً واجتناب الباطل.

هذه الزوايا الثلاث تُمهّد لنا وتُرشدنا إلى ما عليه المحور الملتقى، فإنَّه لابدّ له من توفّره على هذه الزوايا، فإن كان الملتقى وجوداً خارجياً فهو المجسّد لذلك والجامع لها بكافّة تفاصيلها، فله هيمنة علمية وعملية، وله أثر تكويني في الوجود، وهو في علمه وقدرته عين الله تعالى المُبصرة، ويده المتمكّنة.

وقد سجّل لنا القرآن الكريم هذه الحقائق وغيرها فيما يتعلّق بالإمام الجامع والمحور المُلتقى، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً**﴾ **(الفتح: ١٠)**، وله حاكمية مُطلقة دون أن تسلب الناس اختيارهم، وهذا هو الثابت قطعياً في سيرة أمير المؤمنين علي عليه السلام[١].

وإن كان المُلتقى نصّاً قرآنياً لفظياً فقد توفّر ذلك في آية الكرسي، وإن كان

---

(١) ممَّا يُذكر في سيرته الشريفة عليه السلام أنه لم يعاقب الذين امتنعوا عن مبايعته، بل عفا حتى عن كثير ممَّن جيَّشوا الجيوش وقاتلوه، وأحدثوا الفتن العظيمة التي لازالت الأُمّة تعاني من آثارها وشرورها، في حين إنَّ البعض كان يَقتل على الظنِّ والتهمة والشبهة، ويُورِّث الخلافة لشرار الخلق، ويُسمَّى بعد ذلك بأمير المؤمنين ! فلا حول ولا قوّة إلا بالله تعالى.

ذلك هو الوجود المجرّد المعبَّر عنه بخزائن القرآن وحقائقه فإنه مُنعكس تماماً في الوجود الحسّي للمحور الملتقى، وبالتالي فهنالك مرجّحات عديدة نلحظها في آية الكرسي، وسوف تتأكّد لنا هذه الفكرة بصورة عملية عندما نقف على البيانات التفصيلية تفسيراً وتأويلاً لآية الكرسي، وسوف تكون العملية التفسيرية ثلاثية الجوانب، وهي التفسير المفرداتي والتفسير التجزيئي والتفسير الموضوعي.

وبالتالي سوف تكون هذه الآية الكريمة رافداً ومنهلاً ومُستقى للمعارف الإلهية والكمالات المعنوية، وستكون الراصد الأوّل والمرشد الأخير لقراءة النصوص القرآنية ، سواء كانت تمثّل امتدادات أوّلية أم ثانوية، وهنالك ستتجلّى للقارئ المُتخصّص هيمنة هذا النصّ وسلطنته، ولكن - كما قلنا - هذه الهيمنة لها صورة ظاهرية لا يصل إليها إلا الكُمَّل من القرّاء المُتخصّصين، وأما الصورة الباطنية فلا يتسنّى لغير المعصوم التحقّق بها، وسيتبيَّن للقارئ صورة الفياضيَّة الذاتية للمُلتقى التي تنبسط على الواصل بقدر إنائه، وسيكون للقارئ المُتخصّص ممَّن انبسطت عليه معارف المحور المُلتقى أثر تكويني بحسب مرتبته، وسيجد نفسه مُنطلقاً باتجاه المراتب الأُخرى في بعديها المعرفي والمعنوي ما دام ملتفتاً، وفقاً لفلسفة الكمالات الإلهية، ليكون بعدها القارئ نفسُه مُستودَعاً للأسرار المُطلّة على عوالم الغيب القرآني.

المحور المُلتقى في الأخبار

ورد في بعض الأخبار ما يدعم ترجيحنا لمحورية آية الكرسي للقرآن الكريم، من قبيل ما روي عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله أنه قال: **(لكلِّ شيء سنام وسنام القرآن سورة البقرة، ومنها آية هي سيّدة آي القرآن، لا تقرأ في بيتٍ فيه الشيطان إلا خرج منه، وهي آية الكرسي)**[1]، ومقتضى السيادة مرجعية

(١) انظر: المجازات النبوية، للشريف الرضي: ص٤١٤، ح٣٣٣. وأيضاً: كنز العمال: ج١، ص٥٦١، ح٢٥٢٧. وأيضاً: الدرّ المنثور: ج١، ص٢٠.

النصوص الأُخرى إليها، وهي سيادة كمالية، بمعنى ارتقائها إلى أشرف المراتب الكمالية، ولعلّ السرّ في ذلك هو كون الدين أصله وحقيقته يكمن في التوحيد، وهذه الآية الشريفة جاءت لتكرّس فكرة التوحيد.

قال القرطبي في آية الكرسي: (وإنما كانت أعظم آية لأنها توحيد كلّها، كما صار قوله صلى الله عليه وآله: «**أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله وحده لا شريك له**» أفضل الذكر، لأنها كلمات حوت جميع العلوم في التوحيد)[(١)].

تذييل

وهنا نودّ أن نعود لفكرة تعدّد المعاني التي في النصّ القرآني، حيث نحاول تعميق هذه الفكرة، لتكون محوراً أساسياً في العملية التفسيرية، وليست مجرّد فكرة احتمالية، وسنسلك ذلك من خلال تراجمة[(٢)] القرآن الكريم وقُرّائه الحقيقيين والحاملين لواءَه، الذين انفردوا بمقام محورية المُلتقى الجامع الأجمع لمعارف القرآن وكمالاته، وهم أهل البيت عليهم السلام الذين لا تعدو كلماتهم كلمات القرآن الكريم، بل لا افتراق بينهما البتّة[(٣)]، وقد عرفت ذلك، فهُمُ القرآنُ الناطق[(٤)] ولا أحد سواهم - عليهم السلام- له أن يدّعي ذلك، أو يُدعى له ذلك.

---

(١) تفسير القرطبي، (الجامع لأحكام القرآن): ج١، ص١١١.

(٢) عن أبي خالد القماط عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال قلت له: يا بن رسول الله صلى الله عليه وآله ما منزلتكم من ربّكم؟ قال عليه السلام: (**حجّته على خلقه وبابه الذي يؤتى منه وأمناؤه على سرّه وتراجمة وحيه**). انظر: بصائر الدرجات: ص٨٢، ح ٩.

(٣) عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: (**إنّ الله تبارك وتعالى طهّرنا وعصمنا وجعلنا شهداء على خلقه، وحجّته في أرضه، وجعلنا مع القرآن وجعل القرآن معنا، لا نفارقه ولا يفارقنا**). انظر: أُصول الكافي: ج١، ص١٩١، ح٥.

(٤) لما أراد أهل الشام أن يجعلوا القرآن حكماً بصفّين قال الإمام علي عليه السلام: (**أنا القرآن الناطق**). انظر: ينابيع المودّة لذوي القربى: ج١، ص٢١٤، ح٢٠.

وهنا سوف نُحاول عرض جملة من الروايات الواردة عنهم عليهم السلام والتي تتعرّض إلى فكرة تعدّد المعاني في كلماتهم، مُعتبرين ذلك امتيازاً لهم عليهم السلام، فإذا كان الأمر كذلك فهذا الامتياز ثابت للنصوص القرآنية من باب أولى، بل بالضرورة، فالكمال والجمال والجلال الذي حفّ النصوص القرآنية لهو أعظم وأجلّ من الكمال والجمال والجلال الذي يحفّ بروايات العترة الطاهرة عليهم السلام.

أوَ لم يثبت لدينا بأن الله تعالى قد تجلّى بكماله وجماله وجلاله في كتابه العزيز، فيكون الكمال الثابت للعترة الطاهرة مُستمدّاً من القرآن الكريم نفسه، فهو لا يفارقهم، وهم لا يُفارقونه، كما هو ثابت في كلماتهم عليهم السلام.

إن روايات العترة الطاهرة التي نحن بصددها ستتكفّل بتعميق الفكرة التي طالما وقفنا عندها في هذا الكتاب ودافعنا عنها، وهي كما أسلفنا القول بتعدّد المعنى في عين وحدته، أي إننا نلتزم بالجمع المعرفي بين القول بوحدة النصّ القرآني وبين القول بتعدّد المعنى، وقد تقدّم منّا إثبات ذلك.

هذا، وقد وقع اختيارنا على مجموعة خاصّة من الروايات لأهداف سوف تتّضح بعد عرضها في تعليقات بيانية.

نصوص التعدُّد في المعنى

الرواية الأولى: عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: (**إني لأتكلّم على سبعين وجهاً، لي في كلّها المخرج**)[1].

الرواية الثانية: عن عبد الأعلى بن أعين قال: (دخلت أنا وعليّ بن حنظلة على أبي عبد الله الصادق عليه السلام، فسأله عليّ بن حنظلة عن مسألة فأجاب فيها، فقال رجل: فإن كان كذا وكذا، فأجابه فيها بوجه آخر، وإن كان

---

(١) بصائر الدرجات: ص٣٤٨، ح١.

كذا وكذا، فأجابه بوجه ، حتى أجابه فيها بأربعة وجوه، فالتفت إليّ علي بن حنظلة قال: يا أبا محمد قد أحكمناه، فسمعه أبو عبد الله الصادق عليه السلام فقال: **لا تقل هكذا يا أبا الحسن فإنك رجل ورع، إن من الأشياء أشياء ضيّقة، وليس تجري إلا على وجه واحد، منها: وقت الجمعة ليس لوقتها إلا واحد حين تزول الشمس؛ ومن الأشياء أشياء موسّعة، تجرى على وجوه كثيرة، وهذا منها؛ والله إن له عندي سبعين وجهاً)**[1].

الرواية الثالثة: عن على بن أبي حمزة قال: (دخلت أنا وأبو بصير على أبي عبد الله عليه السلام، فبينما نحن قعود إذ تكلّم أبو عبد الله الصادق بحرف، فقلت أنا في نفسي: هذا مما أحمله إلى الشيعة، هذا والله حديث لم أسمع مثله قطّ، قال: فنظر في وجهي ثمَّ قال عليه السلام: **إنَي لأتَكلّم بالحرف الواحد لي فيه سبعون وجهاً إن شئت أخذت كذا، وإن شئت أخذت كذا)**[2].

الرواية الرابعة: عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: (**إنا لنتكلّم بالكلمة بها سبعون وجهاً، لنا من كلّها المخرج)**[3].

الرواية الخامسة: عن مؤمن الطاق عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: (**أنتم أفقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا، إن كلامنا لينصرف على سبعين وجهاً)**[4].

الرواية السادسة: عن إبراهيم الكرخي، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: (**حديث تدريه خير من ألف حديث ترويه، ولا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريض كلامنا، وإنَّ الكلمة من كلامنا لتنصرف على**

(١) المصدر السابق: ص٣٤٨، ح٢.

(٢) المصدر السابق: ص٣٤٨، ح٣.

(٣) المصدر السابق: ص٣٤٩، ح٤.

(٤) المصدر السابق: ص٣٥٠، ح٦.

سبعين وجهاً لنا من جميعها المخرج)[١].

الرواية السابعة: عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال: (**وإنَّ الكلمة من آل محمد تنصرف إلى سبعين وجهاً)**[٢].

تعليقات بيانية

أوّلاً: ينبغي أن يُعلم بأنَّ العدد (سبعين) قد سيق لبيان الكثرة وليس لتحديد الوجوه التي للإمام عليه السلام القدرة على بيانها، فهي لا تقلّ عن ذلك قطعاً، وهي أكثر من ذلك تبعاً لنكتة رقمية الكثرة لا التعيين، قال تعالى: ﴿**اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاَ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللهُ لَهُمْ...**﴾ (**التوبة: ٨٠**).

فمن الواضح جدّاً بأن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله لو استغفر لهم واحداً وسبعين مرّة فلن يتغيّر الموقف البتّة، لأنَّ الرقمية هنا رقمية كثرة لا رقمية تعيين.

ثانياً: جاء في النصف الثاني من الرواية الثانية من قول الإمام الصادق عليه السلام: (**... لا تقل هكذا يا أبا الحسن فإنك رجل ورع، إن من الأشياء أشياء ضيّقة، وليس تجرى إلا على وجه واحد... ومن الأشياء أشياء موسعة تجرى على وجوه كثيرة وهذا منها؛ والله إن له عندي سبعين وجهاً)**.

وفي ذلك دلالتان مهمّتان، أمّا الأولى: فهي تحذير من الإمام عليه السلام لعليّ بن حنظلة[٣]، حيث كنّاه بأبي الحسن، مُذكّراً إياه بأن ثقافة الوجه الواحد

---

(١) معاني الأخبار: ص٢، ح٣.

(٢) مستدرك سفينة البحار: ج٩، ص١٦٣.

(٣) هو أبو الحسن علي بن حنظلة العجلي الكوفي، عدَّه الشيخ الطوسي من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، روى عنه عبد الله بن بكير وعلي بن رئاب وموسى بن =

باطلة، وأن التشكيك بمقولة الإمام المعصوم خلاف للتقوى، فيكون ظنّك – والخطاب لابن حنظلة- كاشفاً عن جهل بحقيقة الموقف وبحقيقة الإمام المعصوم عليه السلام، وإنَّ هذا الأمر لا يليق بمثلك لأنك متعلّم أوّلاً، ومُتقٍّ ثانياً، فلا تعد لمثلها.

وأما الدلالة الثانية: فهي حرص الإمام عليه السلام على قطع وشائج الشكّ وتركيز الفكرة بنحو اليقين في قلب علي بن حنظلة، وذلك من خلال قسَمه عليه السلام بالله تعالى، والخطاب لنا جميعاً بطبيعة الحال، فإن خطابهم سمته قرآني محض، نزل بلسان (إياكِ أعني واسمعي يا جارة)، وهذا واضح.

ثالثاً: إنَّ الرواية الثالثة جاء في ذيلها: (...**إن شئت أخذت كذا وإن شئت أخذت كذا**)، وفي ذلك دلالة واضحة على أن الوجوه التي يعرضها الإمام عليه السلام ليست وجوهاً احتمالية، كما قد يُتوهّم، وإنما هي وجوه يتحمّلها النصّ، وهنالك فرق معرفيّ عظيم بين احتمالات النصّ لوجوه وبين تحمّله لها، فكلّ ما يتحمّله النصّ هو معنىً صحيح ومقصود للشارع المقدّس، ولا يحتاج إلى سَوق قرينة؛ وكلّ ما يحتمله النصّ لا يلزم منه الصحّة البتّة، كما أن إثبات كلّ واحد منها يحتاج إلى سَوق قرينة ، هذا، ثمَّ هذا.

رابعاً: جاء في الرواية الرابعة من قول الإمام الصادق عليه السلام: (**إنا لنتكلّم بالكلمة بها سبعون وجهاً**...)، وفي ذلك دلالة مهمّة أيضاً على أنَّ كلماتهم لا أنها مجرّد تحتمل سبعين وجهاً، وإنما هي تحمل سبعين وجهاً حقيقة، وكلّ هذه الوجوه صحيحة ومقبولة لديه عليه السلام، بدليل سرده عليه السلام لبعض منها.

= بكير وغيرهم، وهو مقبول الرواية، حيث وصفه الإمام الصادق عليه السلام بالورع، وهو أخ لعمر بن حنظلة. انظر: رجال الطوسي: ص١٣١ و٢٤١. وأيضاً: تنقيح المقال في علم الرجال، للشيخ عبد الله المامقاني: ج٢، ص٢٨٧.

خامساً: جاء في الرواية الخامسة من قول الإمام الصادق عليه السلام: (**أنتم أفقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا، إن كلامنا لينصرف على سبعين وجهاً**)، وفي ذلك دلالتان مهمّتان جداً، الأُولى: هي أنّ التفقّه الحقيقي يبتني على أساس تحصيل معرفة معاني كلماتهم عليهم السلام، والثانية: هي أن كلامهم عليهم السلام لا تُعدّ وجوهه، حيث عبَّر بسبعين وجهاً، وقد قلنا بأن هذه الرقمية هي عددية وليست تعيينية.

فيكون خلاصة الدلالتين: أنَّ التفقّه الحقيقي هو الوقوف على الوجوه التي يحملها النصّ لا الوجوه المحتملة فحسب، فمن لم يقف على تلك الوجوه ـ وهي قيد التفقّه ـ التي يتحمّلها النصّ فدعوى الفقاهة مردودة، أو محلّ كلام.

سادساً: جاء في الرواية السادسة من قول الإمام الصادق عليه السلام: (... **حديث تدريه خير من ألف حديث ترويه**)، وفي ذلك دلالة واضحة على أهمّية التدبّر فيما نعلم به ، ولسنا نُريد الإشارة إلى نكتة أخلاقية، فذلك أمر واضح، وإنما نريد التنبيه إلى الهدف الأسمى مما لا يُمكن أن نتوفّر عليه من الحصول، حيث قلنا بأن التمهيد والتأسيس والنتائج تُمثّل أهدافاً أوّلية ومتوسّطة ونهائية على مستوى الحصول، وأن هنالك هدفاً أسمى من كلّ ذلك، وهو أصل العمل بمعطيات التمهيد والتأسيس والنتائج، وهذا ما نفهمه بوضوح من كلمة الدراية، في قبال الحصول، وهو الرواية.

ومن هنا نفهم أهمّية وعمق قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: (**من عمل بما يعلم ورّثه الله علم ما لم يعلم**)[1]، وفضيلة الرؤية العينية للشيء على مجرّد السماع به.

سابعاً: في قول أمير المؤمنين علي عليه السلام: (**وإن الكلمة من آل محمد تنصرف إلى سبعين وجهاً**)، وفي ذلك دلالة خفية جداً، نطرحها بصورة

---

(١) بحار الأنوار: ج٤٠، ص١٢٨.

احتمالية، في كلمة: (تنصرف)، ففيها إشارة إلى مسألة الانـصراف المتـداول في موضوع الظهور والحقيقة والمجاز، فإن كلمات آل محمد عليهم السلام ليـست تحتمل أو تتحمّل وجوهاً، وإنما هي تنصرف إلى ذلك، أي كلّها معانٍ حقيقية، والذي نراه في المقام أيضاً هو أن للموضوع صلة وثيقة بمسألة التعارض بـين الروايات، فتكون مفردة الانصراف تُؤسِّس لشيء لم يعهده السواد الأعظم من قرّاء النصوص الدينية، ونظراً لخروج هذا الموضوع عـن أصـل البحـث فقـد ارتأينا إرجاءه لمحلّه[1].

ثامناً: ورد في الرواية الأُولى والرابعة والسادسة أنَّ للإمام الـصادق عليـه السلام المخرج في السبعين وجهاً جميعاً، حيـث قـال عليـه الـسلام: (... **لي في كلّها المخـرج، لنـا مـن كلهـا المخـرج، لنـا مـن جميعهـا المخـرج**)، فعـبّر بكلمـة: (المخرج)، مُعرّفة بالألف واللام، ولم يقل: (مخرج) بالتنكير، وفي ذلك إشـارة في غاية الأهمّية، وهي أن المرتكز في الذهن والمُتبادر إليه، عادة ما يكون وجهـاً واحداً أو وجهين، فيكون ذكره مُعرّفاً من باب العهـد الـذهني، فـإن لم يكـن واحداً بعينه من معانٍ كثيرة يتبادر إلى الذهن فإنه يُشار لـذلك كلّـه بـالتنكير، حتى وإن قُصد وجه واحد منها ولكن بلا تعيين.

فإن قُصد الجميع عيناً، وعُـبّر عنهـا بـلام التعريـف، فـذلك يـدلّ دلالـة واضحة ومتينة على أن هذه الوجوه جميعـاً مقـصودة، ولا يوجـد معنـى منهـا مُتقدّماً على الآخر ، فكلها معانٍ حقيقية ومُرادة للشارع المقدّس، أي: ليس في أيّ وجه منها لنا مخرج، وإنما كلّ وجه منها هو المخرج، فتدبّر.

تاسعاً: جاء في الرواية الثالثة من قول الإمام الصادق عليـه الـسلام: (**إني لأتكلم بالحرف الواحد لي فيه سبعون وجهاً**...)، وفي ذلك دلالة عميقـة عـلى أن

---

(١) أرجأ السيد الأُستاذ هذا البحث إلى مجاله الحقيقي، وهو علم أُصول الفقه، حيث يُطلـب رأيه في ذلك هنالك.

كلّ ما يصدر من أفواههم الشريفة ينبغي التأمّل فيه، وإن كان الصادر منهم حرفاً واحداً لا غير، فإن لهم في الحرف الواحد سبعين وجهاً، فضلاً عن الكلمة الواحدة والجملة الواحدة والفكرة الواحدة، وهذا يعني الغاية في الدقّة والمتانة في استعمالاتهم للمفردات، ومن هنا يُعذر الفقهاء والمتخصّصون في تأمّلاتهم الطويلة في كلّ حرف وكلمة وجملة صادرة من المعصومين عليهم السلام .

عاشراً: جاء في الرواية الخامسة من قول الإمام الصادق عليه السلام: (**أنتم أفقه الناس ما عرفتم معاني كلامنا...**)، وفي ذلك ثلاث دلالات لطيفة.

الدلالة الأُولى: إنَّ المُتوقَّع منهم العمل بما نقوله للناس أجمعين هو أنتم لا غير، أي: أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ولذلك فهو عليه السلام لم يقل: (أفقه الناس...)، وإنما قال: (أنتم أفقه الناس)، وهذه النكتة اللطيفة تؤكّد ما أسلفناه في المُعطى النظري الكسبي للنصّ والمُعطى العملي، وأنَّ المُعطى النظري ـ تمهيداً وتأسيساً ونتائج ـ هو ثمرة التحقيق والحصول، وأنَّ الهدف الأسمى من كلّ ذلك هو ثمرة التحقُّق والحضور، فيكون المتوقَّع منهم تحقيق ذلك الهدف الأسمى هم أتباع المذهب الحقِّ، فقال عليه السلام: (أنتم...)، وينبغي أن يُعلم بأنَّ كلمة (أنتم) ليست مُطلقة، وإنما هي مُقيّدة بقيد احترازي كبير، وهو قوله عليه السلام: (ما عرفتم معاني كلامنا...).

الدلالة الثانية: وهي كامنة في نفس هذا القيد الاحترازي، ومفادها هو أن العامل بلا علم ليس فقيهاً ولا مُتّفقهاً البتّة، وإنما الفقيه هو العارف بمعاني كلماتهم.

الدلالة الثالثة: وهي كامنة في قوله عليه السلام: (...**ما عرفتم معاني كلامنا**...)، حيث يُشير إلى أن المهمّ في ما نقوله هو المعاني وليس الأقوال نفسها، فالأقوال مجرّد قوالب جامدة، وأما المعاني فهي الروح المتحرّكة التي

تُقيم السامع وتُقعده. ولذا ينبغي لمريـدي كلماتهـم أن لا يجمُـدوا عـلى اللفـظ فتغيب عنهم المعاني.

أحد عشر: في الرواية الثالثة من قول الإمام الصادق عليه الـسلام: (...**إن شئت أخذت كذا وان شئت أخذت كذا**)، دلالة مهمّة وعميقـة، وهـي تـساوي النسبة في مُعطيات كلماتهم بالنسبة للمتلقّين، ففـي الوجـوه الـسبعين – وهـو عدد رقمي لا تعييني– نحن بالخيار، وهذا مُؤكّد آخر على أنّ النصّ لـه تلـك المعاني بنفسه دون الحاجة منه إلى قرينة، وإلا لو كان التعدّد في الوجوه مرجعـه للقرينة فلا معنى لقوله: (كلامنا).

اثنا عشر: ورد أيضاً في الرواية الأُولى والرابعة والسادسة من قول الإمـام الصادق عليه السلام: (**لي في كلّها المخرج ، لنا من كلّها المخرج ، لنـا مـن جميعهـا المخرج**)، وفي ذلك دلالة واضحة على أن المخارج السبعين ـ وهـي للكثـرة لا للتعيين ـ التي يتحمّلها النصّ القرآني نحن فقط القادرون على الوقوف عليها، وتجليتها، وليس لغيرنا ذلك ، حيث قال عليه السلام: (لي، لنا).

وأما نحن القرّاء الآخرون فغاية ما ندور فيه هي مجموعة وجـوه ومخـارج قد تدخل جملة منها في عالم احتمالات النصّ لا في عالم تحمّله.

خاتمة التذييل

هنا ونحن نقف على خواتيم هذا الفـصل، الغنـي رغـم إيجـازه النـسبي، الواضح رغم دقّته، نودّ أن نُلفت الأنظار إلى خصوصيات نطقت بها الـسطور الآنفة، منها:

١ . جليٌّ للقارئ المتخصّص أن مُعظم البحـوث المُدرجـة في هـذا الفـصل هي بِكرٌ تحتاج منّا أو مـن المتخصّـصين الوقـوف عنـدها مليّـاً لمـلء فراغاتهـا المهمّة، وقد كان نظرنا وهدفنا في هذه الدراسات والأبحاث القرآنية الجديـدة هو الوقوف عند ضبط حدود وملامح الأفكار الأوّلية لها، تـاركين التفـصيل

فيها لمناسبات أُخرى.

٢. إن طائفة من العناوين السالفة تحمل في أحشائها مشاريع دراسات قرآنية جديدة وعميقة، نأمل من المهتمّين الخوض فيها، ونخصّ بالذكر أصحاب الدراسات الأكاديمية، للوصول معاً إلى تمهيدات وتأسيسات ونتائج أكثر عمقاً مما هو متوفّر في مكتباتنا الإسلامية.

٣. بما تقدّم نكون قد دعونا وبصورة علمية وعملية إلى التجديد في عرض البحوث القرآنية، والخروج بها من خنادق التكرار والاجترار والسرد الفاقد للصور الإبداعية على مستوى انتخاب العناوين والتشطير وقطف النتائج.

٤. حاولنا من خلال البيانات المتقدّمة (في تصوير أوتاد القرآن والسلَّم القرآني وموقعية آية الكرسي في ذلك السلَّم) أن نُبرز جملة من الخطوط الخفية التي في ضوئها تُرصَد الحركة القرآنية، علمياً وعملياً، وقد تركنا أبواب البحوث فيها مُشرعة على مصراعيها انطلاقاً من مُتبنّياتنا الفكرية وإستراتيجيتنا البحثية التي تعتمد ثقافة الرصد والنقد لا ثقافة الإملاء والتلقين والتلقّي، مما يعني أننا نتحرّك بوعي باتجاه مُراجعات مستقبلية نأمل أن تكون أكثر تأثيراً لا تأثّراً، وأكثر واقعية وتجديداً لا فرضية واجتراراً.

٥. كان هنالك تركيز واضح على بيان محورية آية الكرسي في القرآن الكريم، وما تُؤدّيه من وظيفة علمية وعملية من خلال هذه الوظيفة التي تفرَّدت بها، ولا يخفى ما لهذه النكتة من أهمّية بارزة في رسم حدود سير العمليتين التفسيرية والتأويلية.

٦. كان التعرّض إلى بيان مقام الجامعية للمحور، وعلاقة المحور بإمام كلّ عصر يُمثّل سابقة علمية، بل وطفرة معرفية انعدم نظيرها في كلّ ما كُتب في علوم القرآن وتفسيره، وقد كنا نرغب ببيان تفصيلات أخرى تُعمّق وجه الصلة والارتباط بينهما ، بل تعمّق صلة القارئ وارتباطه بالقرآن وإمام عصره

عليه السلام، ولكننا وجدنا ذلك خروجاً واضحاً عن هويّة بحوث هذا الكتاب، فأرجأنا ذلك لمناسبات أُخرى تدور حول علاقة الإمام عليه السلام بالقرآن الكريم.

والمظنون هو أن ما سجّلناه آنفاً كافٍ ووافٍ في مقامه، و﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ**﴾ (ق : ٣٧)، وله المنّة فيما أعطى وأبقى، سبحانه جلّت قُدرته.

معطيات الفصل

١. من خصائص القرآن الكريم وجود النظم البديع والربط الأكيد بين آياته الكريمة من جهة، وبين سوره من جهة أُخرى، دون أن تُلغى منه خصوصيات كلِّ آية منه وكلّ سورة، فهو على وحدته، ولذا فهو استثناء من جميع الكتب السماوية.

٢. السُّلَّمية الذاتية للقرآن الكريم تمثّل النظام الداخلي للسير المعرفي فيه، وللذاتية معنى آخر وهو ارتقائية مطالبه بغضِّ النظر عن كُبروياته وصُغروياته.

٣. السُّلمية الغيرية للقرآن الكريم تعني بإزاء العلوم الأُخرى، سواء كانت شرعية أم غير شرعية، ومعنى هذه السلَّمية هو أن يكون القرآن الكريم طريقاً للكشف عن الأسرار المعرفية في المجالات الأُخرى، وهذه السلَّمية لا تقلّ شأناً عن الذاتية، معرفياً وإعجازياً.

٤. السُّلَّمية التوافقية تعني أن يكون القرآن الكريم مُرشداً وهادياً لجهة ما، وتكون تلك الجهة مُرشدة وهاديةً أيضاً للقرآن الكريم، دون أن يلزم من ذلك الدور الباطل، نظراً لاختلاف هويّة الهداية، فالقرآن الكريم يُعرّف بتراجمته، والتراجمة يهدون الأُمّة لنكاته الخفية وتفصيلاته.

٥. السُّلَّمية الأنفسية للقرآن الكريم بلحاظ جدلية العلاقة بين عالم التدوين بوجوده القرآني، كأفضل وجود تدويني، وبين عالم التكوين بوجوده الإنساني، كأفضل وجود إمكاني، وحيث إنَّ السير الأنفسي في حركته النوعية يبقى قاصراً فقد لزم وجود طريق آخر، وهو القرآن الكريم، وهذا هو معنى سُّلَّميته.

٦. السُّلَّمية الآفاقية أنَّ العالم الإمكاني بأسره سُلَّمه المعرفي هو القرآن الكريم، وهذا أمر ينبغي التسليم به كبروياً، وأما صغروياً فيحتاج إلى قراءة منهجية دقيقة في بُعديها التفسيري والتأويلي.

٧. للسُّلَّم القرآني تصويرات عديدة، وهي التصوير القرآني والتصوير الروائي والتصوير العقلي والتصوير الفطري، ثمَّ إنَّ القرآن الكريم سُلَّم لجميع مراتبه، وكلّ مرتبة معرفية منه تقتضي سُلَّميةً خاصّة بها، وبذلك فإنَّ سُلَّميته ستُلحظ فيها عدّة مراتب بتبع مراتب القرآن المعرفية والمعنوية.

٨. إنَّ المراتب المتصوّرة للسُّلَّم القرآني يُمكن عرضها ضمن أبعاد ثلاثة، وهي مراتب السُّلَّم القرآني تفسيرياً، ومراتب السُّلَّم القرآني تأويلياً، ومراتب السُّلَّم القرآني معنوياً.

٩. إنَّ السير القرآني يكفل لنا سيراً معنوياً خالصاً من كلّ شوب، وحيث إنَّ للقرآن سُلَّمية مراتبية على المستويين التفسيري والتأويلي، فإنَّ ذلك سوف يُثبت لنا بالضرورة سُلَّمية السير المعنوي للقرآن الكريم بالنسبة لقارئه، كما يُثبت لنا مراتبية هذه السُّلَّمية أيضاً.

١٠. إنَّ السُّلَّمية المعنوية لا تكفي في تحصيلها سُلَّميةُ النصّ على مستوى التفسير، وأما على مستوى التأويل فكذلك وفقاً لمقولة المعنى، وبوجهيها معاً، وأما بالنسبة لمقولة العينية الخارجية فهي كفيلة في تحصيلها ولكن في ضوء الخزائنية لا في ضوء تحقّق المُخبر عنه خارجاً.

١١. إنَّ بيانات المهامّ العلمية والعملية للسُّلَّمية القرآنية هي حجر الزاوية في جميع أبحاث السُّلَّمية القرآنية، بل هي ما يعنينا أوّلاً وبالذات من جهة عملية.

١٢. لمهامّ السُّلَّمية القرآنية ـ العلمية والعملية ـ أبعاد أربعة، الأوّل هو البُعد التفسيري، فهنالك سُلَّمية تفسيرية بلحاظ النصّ، وسُلَّمية تفسيرية

بلحاظ المُفسِّر (القارئ المُتخصّص)، وسُلَّمية تفسيرية بلحاظ القارئ غير المُتخصّص.

١٣. والبعد الثاني للمهامّ هو البُعد التأويلي، والثالث هو البُعد التعليمي، والرابع هو البُعد المعنوي.

١٤. إنَّ مهامّ السُّلَّمية القرآنية في بُعدها المعنوي تنتهي عندها جميع المهامّ، بمعنى أنها المرجعية الحاكمة على جميع المهامّ الأُخرى، علماً بأنَّ السير المعرفي للسُّلَّمية القرآنية في البعد المعنوي لا يعني إغلاق دائرة السير المعرفي الحصولي في دوائر العبارة والإشارة في مجموع النصوص القرآنية، ثمَّ ينتقل إلى الدائرة الأعلى، وإنما له أن يترقّى بقراءة النصّ الواحد على المستويات الأربعة.

١٥. الموقعية ـ أياً كان معناها اللغوي (ثبت، ألقى، حلَّ، وجب، نزل، حقَّ، قام) ـ فإنها تعبير يحكي عن المساحة والسقف الذي يتبوَّأه الشيء، وهو ما يدخل إلى حدٍّ كبير في بيان هويّة الشيء ومهامّه وآثاره، وتحديد موقع الشيء يحتاج إلى بيانات أوّلية إجمالية وثانوية تفصيلية.

١٦. تكمُن أهمّية الموقعية في بيان حدود الحركة التفسيرية والتأويلية لكلّ آية أو نصّ قرآني، فإنها لا تقتصر على شخص الآية فحسب، وإنما تتجاوزها إلى موقعيات أُخرى للسورة الواحدة وللموضوع الواحد الذي تنتشر تفصيلاته عادة في أكثر من سورة.

١٧. إنَّ الجهل بالموقعية التفسيرية والتأويلية لكلّ آية عموماً وللآيات الوتدية خصوصاً، يجعل القارئ المُتخصّص في منأى عن مناخات فهم الحقيقة.

١٨. إنَّ ضوابط الجوانب التطبيقية للموقعية الآياتية تُلحظ من زاويتين، هما: الأُولى بلحاظ القارئ، والثانية بلحاظ المقروء.

١٩. إنَّ حدود دائرة الموقعية للآية أو النصّ تابعة لمدخلية النصّ

وحاكميته على النصوص الأُخرى.

٢٠. إنَّ موقعية آية الكرسي في السُّلَّم القرآني يُمكن رصدها بصورة إجمالية، وهي كونها موقعية تكوينية وليست أمراً اعتبارياً البتّة، وهذه الموقعية تُمثّل المحور المعرفي والمعنوي للقرآن الكريم، وأما الصورة التفصيلية فتتضح بعد الفراغ من البيانات التفسيرية والتأويلية للآية.

٢١. إنَّ لكلِّ آية قرآنية أثرين، أحدهما معرفي والآخر معنوي، فيكون لآية الكرسي أثر معنوي ينسجم مع بُعدها الكمالي، وينسجم أيضاً مع موقعيتها المعرفية ، علماً بأنَّ موقعيتها المعنوية أشدّ من موقعيتها المعرفية حضوراً وتأثيراً.

٢٢. المحور هو الشيء أو المركز الذي تدور حوله الأشياء، ودوران الأشياء حوله إما لعائديتها إليه، أو لتكاملها به، أو لكاشفيته عنه، كالمصباح المضيء فإنه عادة ما يرسم دائرة ضوئية حوله، فكلّ ما هو واقع في دائرته فهو مُنكشف به، ثمَّ إنَّ كمال المُحيط بما حوله، بمعنى أنَّ كلَّ كمال مُتصوّر في الأطراف فجذره كامن في المحور، كما هو الحال في قطب الرحى الذي يُحرِّر كلَّ ما بالقوّة إلى ما هو بالفعل.

٢٣. إنَّ لمحورية الشيء مناطات أو مُرجّحات تُميِّزه عمَّا ينتهي إليه من أتباع وأطراف في دائرتيه المعرفية والمعنوية.

٢٤. من البيانات الأساسية لمحورية المحور توفّره إجمالاً على الكمالات الموجودة في ما يرجع إليه تفصيلاً، وأن لا يتنافى مع أيِّ امتدادٍ له وإلا خرج عن محوريته له، كما أنَّ الكمالات المعنوية للمحور عادة ما تكون مسبوقةً بكمالات معرفية، ولابدّ للمحور من جامعية لامتداداته، سواء كان معرفية أم معنوية.

٢٥. تكمن القيمة المعرفية للمحور في كونه يُشكِّل منظومةً مُتحرّكة ذات

اتجاهين، لا غنى للقراءة التخصّصية عنهما البتّة، وهما: اتجاه رصدي لحركة النصوص الامتدادية له، واتجاه توجيهي لمعطيات النصوص الامتدادية له، والأوّل هو الأكثر أهمّية وضرورة.

٢٦. إنَّ الوقوف على القيمة المعرفية للمحور تُحرِّك القارئ المُتخصّص باتجاه تحصيل المحور نفسه والوقوف على كمالاته، لأنه يُشكِّل حلقة أساسية في تصحيح قراءة النصّ رصداً وإرشاداً، وبقدر المكنة من التعرّف على كمالات المحور والكشف عن امتداداته تكون مكنة القارئ المُتخصّص.

٢٧. إنَّ القيمة المعرفية للمحور يعسر الإحاطة بها لغير أهل العصمة، كما أنَّ تفعيل هذه القيمة المعرفية بصورة كاملة شبه مُتعذَّر حتى بالنسبة للمعصوم، وذلك لعدم توفّر الظروف الموضوعية للسقف المعرفي الذي عليه القرآن الكريم، وإن كان ما يتوفّر عليه المعصوم لا يُقاس به أبداً، ولكن الوقوف الإحاطي تتبعه لوازم باطلة.

٢٨. إنَّ النتيجة الأوّلية في ضوء مجموع البيانات في موضوعة الأوتاد وموضوعة المحورية هي أنَّ جميع ملاكات الوتدية القرآنية مأخوذة كشرط أساسي في محورية المحور، فكلّ محور قرآني هو في الأصل وتد قرآني، وبالإمكان القيام برصد الاختلاف اللحاظي بين وتدية النصّ ومحوريّته من خلال عدّة أُمور.

٢٩. المقام هو موضع الإقامة، وأما مقام الجمع فهو شهود الأغيار بالله، فليس للأغيار ظهور مستقلّ في نظر الشاهد، والمحور القرآني مقام جامع لجميع كمالات النصوص الامتدادية المُقترنة به، يحكيها بنحو الإجمال، لا فرداً شاخصاً مستقلاً غير منظور فيه كمالات الغير إلا بلحاظ النسبة.

٣٠. عنصر الثبات في المحور بمعنى أنَّ المحور القرآني لا يُتصوّر فيه فقدان لأيِّ كمال من كمالاته، وأما الزيادة الكمالية فيه فهي بلحاظ القارئ لا

بلحاظ النصّ نفسه.

٣١. إنَّ العملية التفسيرية لا تقتصر على توضيح ألفاظ النصّ أو على عرض تفصيلات أجملها النصّ المُفسَّر، وإنما محورها الحقيقي يدور حول بيان مقاصد النصّ على مستوى الظاهر، وهذا البيان يحتاج إلى عملية تثبّت وتدقيق وتحقيق لا تفي بها النصوص الامتدادية، ولذلك ليس أمامنا سوى المحور القرآني، فالمحور يُشكِّل الحجر الأساس في العملية التفسيرية.

٣٢. تشتدّ الحاجة لدور المحور القرآني في البُعد التأويلي، نظراً لشدَّة المخاطر التي تُواجهها العملية التأويلية، بمعنى أنَّ العملية الرصدية تتجلّى بأعلى مراتبها في حفظ المُعطى التأويلي.

٣٣. إنَّ كلّ مرتبة من مراتب الغيب القرآني الثلاث يُلحظ فيها أمران، الأوّل كمالها الخاصّ الجامع لجميع الكمالات التفصيلية المُنبسطة على النصوص القرآنية. والثاني: كمالها المُستمدّ أو المرتبط بكمال مرتبة أشرف وأعلى، وذلك لكون المرتبة بنفسها داعية لتحصيل المرتبة التي تليها، فيكون النظر للكمال اللاحق فعلياً بمجرّد الوصول للكمال السابق.

٣٤. إنَّ القارئ المُتخصّص المُتحقّق ينعكس فيه ما للنصّ من كمال، ولكن كلّ بحسبه، فإذا كان النصّ محوراً قرآنياً فالمنعكس في القارئ هو كمال ذلك المحور بوجوده الإجمالي الجامع في تلك المرتبة، وإذا كان النصّ امتداداً فهو كذلك.

٣٥. إنَّ المحور القرآني في مرتبة الإشارة مثله مثل الصورة العلمية بالنسبة للمعلوم الخارجي إذا ما قيس إلى وجوده في مرتبة اللطائف، وهو كذلك إذا ما قيس إلى وجوده في مرتبة الحقائق، وبتبع ذلك يكون القارئ المُتخصّص.

٣٦. إنَّ مدارج الكمال على مستوى التحقّق تتعلّق بالمحور القرآني بصورة مُباشرة وأكيدة، بل لا يُمكن التوفّر على شخص كمال كلّ مرتبة دون توسّط

كمال المحور.

٣٧. بدواً لا يوجد مانع معرفي أو معنوي أن يكون للقرآن سُوَر محورية معيّنة وأُخرى امتدادية، ومن السور المرشّحة لهذا المقام: فاتحة الكتاب، وهي القدر المُتيقَّن، وذلك لجامعيتها الإجمالية لمفاصل الدين الأساسية، وسورة الإخلاص، وسورة الحجرات، وسورة الأنبياء، وسورة الفتح.

٣٨. إنَّ المحورية بين الآيات القرآنية هي القدر المُتيقَّن في موضوعة المحورية، وأنَّ المحورية السُّوَرية مُتفرّعة عليها، والمساحة العددية للآيات المحورية بحاجة إلى عملية استقرائية تامّة ودقيقة، ولكنَّ الرؤية الاحتمالية لها هو كونها أربعة عشر محوراً، أي بعدد الأوتاد، وربما أقلّ من ذلك.

٣٩. إنَّ طبيعة العلاقة بين المحاور الآياتية كمالية تكاملية، وهذا ما يُمهّد لنا القول بطولية العلاقة بينهما، دون الإخلال بمحورية كلّ محور، لتوفّر كلّ محور على ما يسمح له بالاستقلال الموضوعي المحوري، وهذا ما يدعو للبحث الجدّي في رصد المحور الأخير والنهائي للقرآن الكريم، الذي أسميناه: (المُلتقى).

٤٠. إنَّ من مقتضيات الإمامة القرآنية الثابتة للمعصومين من أهل البيت عليهم السلام: وقوفهم المعرفي والمعنوي على القرآن الكريم، فذلك من صفتهم، وبالتالي فإنَّ المحور القرآني الجامع الأجمع بوجوده التكويني الخارجي الحسّي لا ينطبق إلَّا عليهم عليهم السلام.

٤١. هنالك محاور قرآنية تتعلَّق بها النصوص الامتدادية، ولهذه المحاور محور جامع أجمع أسميناه بالمُلتقى، فالأرضية التي تتأسّس وتتحرَّك فعلية المحور المُلتقى فيها هي نفس وجود تلك المحاور المعدودة.

٤٢. إنَّ من أبرز الملامح المعرفية للمحور المُلتقى: أنه يُمثّل المُستقى الأعلى والنهائي للتحصيل المعارفي، وأنه يقوم بعملية رصدية وإرشادية على

المحاور القرآنية العادية. والمستوى النوعي بين رصد المحاور الأوّلية وبين رصد المحور المُلتقى مُتفاوت كثيراً، كما أنَّ الواقف على كمالات المحور المُلتقى واقف على كمالات المحاور الامتدادية وكمالات النصوص الامتدادية من باب أولى.

٤٣. إنَّ للمحور المُلتقى هيمنة معرفية مُطلقة على جميع النصوص التي تنتهي عنده، سواء كانت محورية أم امتدادية عادية، وهذه الهيمنة لها صورة ظاهرية يصل إليها الكُمَّل من القرّاء المُتخصّصين، وأما الباطنية فلا يتسنّى لغير المعصوم التحقّق بها، فذلك مقامهم.

٤٤. إنَّ الملامح الأساسية للمحورية المعنوية للمُلتقى لا يُمكن رصدها بأيّ حال من الأحول دون الاستعانة بظهورها الحسّي المتمثّل بالإمام المعصوم عليه السلام، ولكنها إجمالاً تفيد ترتّب الأثر التكويني لكلّ مرتبة كمالية يصل إليها القارئ المُتخصّص، وكلّ مرتبة معنوية هي مقدّمة تنطلق بالواصل لمرتبة أشرف وأعلى، فهي لا تنفكّ عن مُحرّكيتها باتجاه المرتبة الأشرف، ومنها أنها تُمثّل المستودع الحقيقي للأسرار الكونية، سواء بوجودها اللطائفي أم الحقائقي.

٤٥. إذا لم تنته المعطيات التفسيرية والتأويلية عند المحور المُلتقى فهي ضرب من القول بالرأي المذموم، بل خارجة عن حريم الهدى، وداخلة في حريم الضلال.

٤٦. النموذج القرآني الذي نُرجّحه لمصداق المحور المُلتقى هو آية الكرسي بمقاطعها الثلاثة، لتمتّعها بزوايا ثلاث، هي: الزاوية الفكرية العقدية، والزاوية السلوكية العملية، وزاوية حرية الاختيار أو حرية السير باتجاه المُلتقى.

٤٧. انطلاق القارئ المُتخصّص الذي انبسطت عليه معارف المحور المُلتقى باتجاه المراتب الأُخرى في بعديها المعرفي والمعنوي موافق لفلسفة

الكمالات الإلهية.

٤٨. إنَّ مُعظم البحوث المُدرجة في هذا الفصل هي بكرٌ تحتاج من المتخصّصين الوقوف عندها ملياً لملء فراغاتها المهمّة، وقد كانَ نظرنا وهدفنا في هذه الدراسات والأبحاث القرآنية الجديدة هو الوقوف عند ضبط حدود وملامح الأفكار الأوّلية لها، تاركين التفصيل فيها لمناسبات أُخرى.

٤٩. حاولنا من خلال بيانات تصوير أوتاد القرآن والسلَّم القرآني وموقعية آية الكرسي في ذلك السلَّم أن نُبرز جملة من الخطوط الخفية التي في ضوئها تُرصَد الحركة القرآنية، علمياً وعملياً، وقد تركنا أبواب البحوث فيها مُشرعة على مصراعيها اعتماداً على ثقافة الرصد والنقد لا ثقافة الإملاء والتلقين والفقد، مما يعني أننا نتحرّك بوعي باتجاه مُراجعات مستقبلية نأمل أن تكون أكثر تأثيراً لا تأثّراً، وأكثر واقعية وتجديداً لا فرضية واجتراراً.

٥٠. وأخيراً قد أدرك القارئ المُتخصّص أنَّ التعرّض إلى بيان مقام الجامعية للمحور، وعلاقة المحور بإمام كلّ عصر، يُمثّل سابقة علمية، بل وطفرة معرفية انعدم نظيرها في كلِّ ما كُتب في علوم القرآن وتفسيره.

الفصل الثاني

التفسير المفرداتي لآية الكرسي

(المعاني والدلالات)

- مفردات المقطع الأوّل من آية الكرسي.
- مفردات المقطع الثاني من آية الكرسي.
- مفردات المقطع الثالث من آية الكرسي.

مفردات آية الكرسي

(المعاني والدلالات)

هنا ارتأينا الوقوف عند أبرز مفردات هذه الآية الكريمة (بمقاطعها الثلاثة) لتكون مدخلاً ونافذة نطلّ من خلالها على أبحاث الآية اللاحقة في الفصول القادمة عندما يحين أوان تفسيرها بأُسلوبنا التركيبي (التجزيئي والموضوعي) ووفقاً لمنهجنا المختار وهو تفسير القرآن بالقرآن، وسوف تظهر لذلك فائدة جليلة أيضاً عندما نصل إلى تأويلات الآية الكريمة.

وأما المفردات بحسب المقاطع الثلاثة، فهي كالتالي:

المقطع الأوّل: (اللهُ، لا، إِلَـهَ، إلا، هُـوَ، الْحَـيُّ، الْقَيُّـومُ، سِـنَةٌ ، نَـوْمٌ، مَـا، السَّمَاوَاتِ، الأَرْضِ، مَن، يَشْفَعُ ، بِإِذْنِهِ ، أَيْدِيهِمْ ، خَلْفَهُمْ ، لاَ يُحِيطُونَ، بِشَيْءٍ، عِلْمِهِ، شَـاء، كُرْسِيُّهُ ، يَؤُودُهُ، حِفْظُهُمَا، الْعَلِيُّ، الْعَظِيمُ).

المقطع الثاني: (لاَ إِكْرَاهَ، الدِّينِ، تبَيَّنَ، الرُّشْـدُ، الْغَـيِّ، يَكْفُـرْ، الطَّـاغُوتِ، يُؤْمِن، اسْتَمْسَكَ، الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى، انفِصَامَ، سَمِيعٌ، عَلِيمٌ).

المقطـع الثالـث: (وَلِيُّ، آمنـوا، يُخْـرِجُهُم، الظُّلُـمَاتِ، النُّـوُرِ، أَوْلِيَـآؤُهُمُ، أَصْحَابُ، النَّارِ، خَالِدُونَ).

التفسير المفرداتي

المقطع الأول من آية الكرسي

- المفردة الأولى: (اللهُ).
- نكات مُهمَّة حول لفظ الجلالة.
- التصوير الصحيح في المقام.
- معنى كلمة (الله).
- معنى اسم الجلالة في كلمات العصمة.
- وجه الحكاية عن الصفة.
- الطريق إلى معرفة الله تعالى.
- كفاية حكاية الذات عن الصفة.
- محبوبية اسم الذات وأثره.
- علاقة لفظ الجلالة بالأسماء الحسنى.
- بقية مفردات المقطع الأوّل.
- الوجه الإعرابي لقوله تعالى: ﴿اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ﴾.
- معطيات المقطع الأوّل.

التفسير المفرداتي

مفردات المقطع الأول من آية الكرسي

المفردة الأولى: (الله)

ورد لفظ الجلالة (الله) في مجموع آيات القرآن الكريم في ألفين وستمائة وسبعة وسبعين موضعاً[1]، وقد اختُلف في جذر كلمة (الله) بعد أن اتّفقوا في الجملة على كونها علَماً للذات المقدَّسة[2]، قال صاحب المُفردات: (لتخصّصه به، قال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيّاً﴾...)[3]، وبنكتة عدم تسمية غيره به فإنَّه قد تمحَّض في التفرُّد فلم يُثنَّ ولم يُجمع[4].

ومن وجوه اتّفاق الأعلام حول هذا الاسم العلَم حكايته عن كلِّ ما يصحُّ وصفه به تعالى من الصفات التي تليق بشأنه، والتي يُمكن تصويرها بإيجاز بالنحو التالي:

الأُولى: صفات الكمال، وهي التي تكون بها الذات (من قبيل: الحياة العلم والقدرة، وكلّ صفة أُخرى تكون بها الذات)، فتصوّر عدم واحدة منها، فضلاً عن مجموعها، لازمه انعدام الذات، لما هو ثابت في محلِّه من كون

---

(١) انظر: الاسم الأعظم أو معارف البسملة، محمد الغروي: ص١٢٠.

(٢) سنتعرّض في هذا الفصل والفصول القادمة إلى زوايا ومزايا أُخرى لهذه المفردة التي سبق أن تعرّضنا لها في كتابنا: «اللباب في تفسير الكتاب: ج١، ص٢٠٥». ولكن من زوايا أُخرى مختلفة ومهمّة، ولذا فمن المناسب جدّاً أن نُحيل القارئ الكريم إليها في (اللباب) ليتواصل معنا في هذه الإضافات الجديدة، تتميماً للفائدة. منه (دام ظله).

(٣) مفردات ألفاظ القرآن: ص٢١. والآية: «مريم: ٦٥».

(٤) انظر: تفسير القرطبي: ج١، ص١٠٢.

صفات الكمال هي عين الذات، وأنَّ الذات كافية في أخذ الصفة منها وحملها عليها.

الثانية: صفات الجمال، وهي التي جُمِّلت بها الذات، وهي صفات الفعل، (من قبيل: الخالق والرازق والرحمن، وكلّ ما يصدق عليه فعله)، فتصوّر انتفائها جمعاً، فضلاً عن البعض، لا يلزم منه انتفاء الذات، لأنَّها صفات زائدة على الذات في النظر الكلامي، ومعنى زيادتها إمكان تصوّر الذات بدونها، وعدم كفاية الذات في حملها عليها، فلابدَّ من طرف آخر، وهو تصوّر وجود مخلوق ومرزوق ومرحوم.

الثالثة: صفات الجلال، وهي التي تُسلب عن الذات تنزيهاً لها، (من قبيل: سلب الموت والجهل والعجز عنه، وكلّ ما يلزم منه نسبة النقص إليه سبحانه)، وتُسمَّى أيضاً بالصفات السلبية، في قبال الصفات الإيجابية الجامعة لصفات الكمال والجمال معاً[(١)]، ولمراجعة بعض التفاصيل يُنظر في كتابنا التوحيد[(٢)].

ولهذا التشطير الصفاتي فوائد جمَّة، منها ما يتعلَّق بالسير الأسمائي، سواء كان معرفياً أم معنوياً، ومنها ما يتعلَّق بالآثار المترتّبة عليها، سواء في أصل الخلق أم في المخلوق، ومنها ما يتعلَّق بتعيين الوظائف الكونية المنتظمة، والتي ترتبط بمختلف الموجودات التكوينية، ومنها ما سيأتي بيانه في بحث وجه حكاية اسم الجلالة للصفة.

---

(١) هنالك من يتوهَّم أنَ الصفات تنحصر بالصفات الجمالية والجلالية، ويُسمّي صفات الجمال بالثبوتية، ويُسمِّي صفات الجلال بالسلبية، وهذا قصور في الفهم، فالصفات الثبوتية تشمل صفات الكمال والجمال معاً، ولو أُلزمنا بواحدة منهما لالتزمنا بالصفات الكمالية ولا ريب، ولا ينبغي الإغفال عن ذلك.

(٢) التوحيد، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري، بقلم جواد علي كسّار، دار فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ، قم.

نكات حول لفظ الجلالة

وهنا نودّ أن نُثير جملة من النكات المهمَّة، نُصوّر بعضها ونُعمّق البعض الآخر منها فيما يتعلَّق بهذه المُفردة، وهي كالتالي:

النكتة الأُولى: البحث في جذر الكلمة

وقع اختلاف شديد بين أعلام اللغة والتفسير في تصوير جذر لفظ الجلالة، ونظراً لاشتمال تصويراتهم المختلفة على نكات مهمّة تُساعدنا في الوصول إلى التصوير الصحيح منها فقد ارتأينا عرضها مع بيان النقودات الواردة عليها، ثمَّ بيان ما نتبنّاه في المقام، وأما التصويرات، فهي:

التصوير الأوّل: قيل بأنَّ الأصل في لفظ الجلالة (الله) هو: «إله»، فأُدخلت عليه الألف واللام للتعريف (ال)، وحذفت همزته (إ) فأصبح الاسم: (الله)[1]، وهو توجيه واضح ويسير، ولكنه يقتضي أن يكون فاعل الإضافة والحذف هو غير الله تعالى، وإلا لقيل بأنَّ الله تعالى أطلق على نفسه هذا الاسم، واتخذه عَلَماً له.

التصوير الثاني: وهو قريب ممَّا تقدّم بفارق يسير، وهو المرويّ عن الخليل الفراهيدي، من أنَّ أصل لفظ الجلالة هو (إِلَاْه)، على وزن (فِعَاْل)، فأُدخلت الألف واللام بدلاً من الهمزة، كما هو الحال في كلمة (الناس)، فإنَّ أصلها هو (أناس)[2]، أو أنه على وزن (فِعَاْل)، بمعنى مفعول، لأنه مألوه أي معبود، كقولنا: (إِمَاْم) على وزن (فِعَاْل) بمعنى مفعول، لأنه مُؤتمّ به[3]، وهذا التصوير على جودته يرد عليه ما تقدَّم.

---

(١) انظر: مفردات ألفاظ القرآن: ص٢١.

(٢) انظر: تفسير القرطبي: ج١، ص١٠٢.

(٣) انظر: الصحاح للجوهري: ج٦، ص٢٢٢٣.

التصوير الثالث: هو مشتقّ من (وَلِهَ)، بمعنى: تحيَّر لشدَّة الوجد، والوله هو ذهاب العقل، فيقال: رجل وله، وامرأة والهة[١]، وهو اشتقاق قريب بنحوٍ ما من المعنى الكامن وراء لفظ الجلالة، والسرِّ الخفي الأخفى، الذي تتحيَّر فيه الألباب، وتضطرب في تصوير حقائق صفاته العقول، ويعجز الفكر عن معرفته، وهذا يعني أنَّ أصل كلمة (إله) أو (إلاه) هو (ولاه)، تبعاً لكلمة (وله)، أي أنَّ الهمزة مُبدلة من الواو، كما أبدلت في (إسادة) إلى (وسادة).

وهذا الوجه رغم كثرة القائلين به إلا أنه يشتمل على تمحّلٍ واضح، فإنه ليس اسماً للعباد ليصدق في حقّهم التحيّر والوجد والاضطراب والعجز، وإنما هو اسم للذات المقدَّسة، فتكون بمعنى (أولهت)، أي: حيَّرت العقول، وليس بمعنى : (ولِهَ)، أي: تحيَّرت.

وقد توهَّم البعض[٢] من كون هذا المعنى (وله) هو المعنى الراجح؛ نظراً لكونه هو المراد في كلمات المعصومين عليهم السلام، من قبيل قول الإمام الحسن العسكري عليه السلام في تفسير البسملة: (**الله هو الذي يتألَّه إليه عند الحوائج والشدائد كلّ مخلوق عند انقطاع الرجاء من كلِّ من هو دونه، وتقطُّع الأسباب من جميع ما سواه**)[٣]، فكلمة (يتألَّه) أجنبية عن الوله والتحيّر وشدة الوجد، وإنما المراد هو التعبُّد والرجوع إليه، كما سيأتي.

التصوير الرابع: قيل بأنَّ الأصل في لفظ الجلالة هو حرف (الهاء) مُجرَّداً، والهاء حرف يُكنَّى به عن الغائب، وذلك أنهم أثبتوه مُوجَداً في فطْر عقولهم، فأشاروا إليه بحرف الكناية، ثمَّ زيدت فيه (لام الملك)، إذ قد علموا أنه خالق

---

(١) انظر: تفسير القرطبي: ج١، ص١٠٢.

(٢) هو الشيخ العلامة المحقّق محمد هادي معرفة في (التفسير الأثري الجامع): ج١، ص٣٣٠.

(٣) توحيد الصدوق: ص ٢٣١.

الأشياء ومالكها، فصار (له)، ثمَّ زيدت فيه الألف واللام تعظيماً وتفخيماً[(١)]، وهو معنى وجيه، وفيه جذور صوفية، ورمزية عميقة تتعلَّق بالكمال الذاتي والفيض السرمدي أُشير له بتشكيلة الحرف برسمه الأوّلي، قد نتعرَّض له في مُناسبة أُخرى، ولكنه هذا الوجه على وجاهته يرد عليه ما تقدّم في الوجهين الأوّلين.

التصوير الخامس: قيل بأنه مُشتقّ من كلمة (أَلِهَ)، أي: تنسَّك، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿... **وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ** ...﴾ (**الأعراف: ١٢٧**)، أي: يتركك أنت وعبادتك وتنسُّكك، وهو المرويّ عن ابن عباس، حيث استفاد من ذلك بأنَّ اسم (الله) مشتقّ من هذا، لأنه سبحانه هو المقصود بالعبادة[(٢)].

وهو قول ضعيف جداً، فإنَّ المعنى الظاهري للآية الكريمة هو: يتركك أنت وآلهتك التي صنعتها لهم، والكلام مُوجَّه لفرعون من قِبَل الملأ المُحرِّضين ضدَّ موسى عليه السلام، وهو تصوير بليغ، وليس المراد أنه يتركك أنت وعبادتك، لأنهم يعلمون جيداً بأنَّ موسى عليه السلام لم يعبد فرعون قطّ، فكان الخوف من صرف الناس عن عبادة فرعون وأصنامه التي صنعها لهم، هذا أوّلاً، وأما ثانياً: فإنَّ دعوى الاشتقاق هذه مجرّدة عن الدليل، فكلمة (أَلِهَ) كما اتّضح بمعنى: (تنسَّك)، وأين هذا من لفظ (الله)، فضلاً عن احتمالية ورود إشكالية الوجهين الأوّلين.

التصوير السادس: قيل بأنَّ أصل لفظ الجلالة هو كلمة (الإله)، المكوّنة من ال التعريف زائداً كلمة (إله)، فحذفت همزة (إله) فصارت (له)، وأدغمت لام التعريف مع لام (له)، فصارتا معاً لاماً مُشدَّدة، كما قال سبحانه: ﴿**لَّكِنَّا هُوَ اللهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَداً**﴾ (**الكهف : ٣٨**)، فكلمة: (لكِنَّا) أصلها (لكن

---

(١) انظر: تفسير القرطبي: ج١، ص١٠٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه.

أنا) فحُذفت الهمزة ثمَّ أدغمت النون في مثلها، وهو قول الطبري في تفسيره[١]، ونُسب أيضاً لبعض النحاة كالكسائي والفراء[٢]، وأما كلمة: (هو) ضمير الشأن تفسرّه الجملة بعده. والمعنى: أنا أقول (الله ربِّي ولا أشرك بربّي أحداً)[٣].

وهو قول مردود أيضاً، لنكات ثلاث، وهي:

أوّلاً: إنه يفترض أنَّ الألف واللام للتعريف، مع أنهما ليستا كذلك، وإنما هما إمَّا من أصل الكلمة وبُنيتها، وهو المرويّ عن الخليل الفراهيدي وتلميذه سيبويه[٤]، وإما للتفخيم والتعظيم بما يليق بشأنه سبحانه، وفي الاحتمالين معاً تكون الألف واللام في لفظ الجلالة أصليتان لازمتان له، ولا يجوز حذفهما منه البتّة، أو تبعيتان لازمتان للكلمة، ولا يصحّ حذفهما أيضاً.

والدليل على أصليتهما هو صحَّة دخول حرف النداء على الكلمة، فنقول: (يا ألله)، مع أنَّ النداء لا يدخل على التعريف بإجماع أهل الفنّ، فلا يصحّ أن نقول: (يا الرجل، يا الرحمن،...الخ).

ثانياً: إنَّ التعريف همزته وصل باتفاق أرباب الفنّ، ولا يصحّ أن تنقلب إلى همزة قطع أبداً أو تُلفظ كذلك إلا إذا جاءت في أوَّل الكلام، فكيف انقلبت همزة (الله) إلى قطع بدخول النداء، فنقول: (يا ألله)؟

ثالثاً: إنَّ أسماء الله تعالى معارف بنفسها، والمعرَّف لا يُعرَّف، وهذا واضح.

التصوير السابع: قيل إنَّ لفظ الجلالة مُشتقّ من (أَلَه)، بمعنى فزع أو سكن، كما لو قلت: (أَلَهْتُ إلى فلان) أي: فزعت إليه، أو سكنت إليه، لأنَّ الخلق يألهون إليه سبحانه، أي: يفزعون إليه في حوائجهم، أو أنَّ الخلق

---

(١) انظر: جامع البيان للطبري: ج١، ص٨٤.

(٢) انظر: تفسير القرطبي: ج١، ص١٠٢.

(٣) تفسير الجلالين: ص٣٨٦ رقم: (٣٨).

(٤) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج١، ص٥٠.

يسكنون إلى ذكره تعالى[١].

وهو قول جيّد ووجيه بما هو هو، ولكنه لم يُبيِّن لنا كيف تشكَّل لفظ الجلالة، فقولهم بأنه مُشتقّ من: (ألهت إلى فلان) يُفسِّر لنا معنى اللفظ وليس منشأ تركّبه وتكوينه، وهذا واضح.

التصوير الثامن: إنَّ أصل الكلمة هو (لاهٍ)، بمعنى احتجب وارتفع، فهو سبحانه مُحتجب بذاته عن سائر خلقه، مُرتفع بكمالاته عمَّن سواه، فلا تُدركه الأبصار، ولا تصل إلى كُنهه الأفكار، أو هو (المحتجب بالكيفية عن الأوهام، الظاهر بالدلائل والأعلام)[٢]، وعلى حدِّ تعبير أمير المؤمنين علي عليه السلام: (**هو المستور عن درك الأبصار، المحجوب عن الأوهام والخطرات**)[٣]، وهذا هو مُختارنا في حدود الاشتقاق، كما سيأتي، وقد تعرَّضنا لذلك بإيجاز في دراسات سابقة، فراجع[٤].

ثمَّ إنَّ هذا الأصل قد دخلت عليه الألف واللام للتفخيم والتعظيم، لا للتعريف، لما عرفت آنفاً بأنَّ أسماء الله تعالى معارف، والمعارف لا تُعرَّف، كما هو واضح.

كما أنهما ليستا أصليتين في الكلمة، ودليلنا على ذلك هو أنَّ لفظ الجلالة ليس ممنوعاً من الصرف، وذلك لصحّة خفض اللفظ بالكسرة الأصلية بخلاف ما عليه الحال في الممنوع صرفاً، فنقول: توسَّلتُ بالله، بكسرة ظاهرة تحت آخر لفظ الجلالة، كما لو قلت: تمسَّكتُ بعليٍّ، في حين أنَّ الممنوع من الصرف من قبيل: إبراهيم، تخفضه بالفتحة بلد الكسرة، فتقول: أُعجبتُ بإبراهيمَ.

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص٥٢.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص٥٢.

(٣) انظر: التوحيد، للشيخ الصدوق: ص٨٩، ح٢.

(٤) انظر: اللباب في تفسير الكتاب: ج١، ص٢٠٧.

وهذا الصرف وعدم المانعية يقتضي التنوين، كقول الرسول صلى الله عليه وآله للمسلمين كافّة: (من كنتُ له مولىً فهذا عليٌّ مولاه)، فلحق التنوين كلمة (علي)، لأنه غير ممنوع من الصرف، وعليه فلو كانت الألف واللام في لفظ الجلالة (الله) أصلية وهو منصرف فلابدَّ من تنوينه، فتقول مثلاً: (اللهٌ ربي)، ولكن الصحيح في المقام هو عدم تنوينه، فتقول: (اللهُ ربي)، كما هو الحال في أوّل آية الكرسي، حيث تقول: ﴿**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ**...﴾، وبذلك فإنَّ لعدم التنوين علّة ظاهرة، وهي دخول الألف واللام عليه، كما في قولك: (رجلٌ في البيت)، فلو أدخلت الألف واللام ارتفع التنوين جزماً، فتقول: (الرجلُ في البيت).

وحيث إنَّ موضوعة التعريف غير مُتصوَّرة في الأسماء الحسنى، لأنها بذاتها معارف، كما عرفت، فلزم أن تكون الألف واللام مزيدتين لهدف آخر، وهو التفخيم والتعظيم، فإذا اتّضح ذلك نكون قد وصلنا إلى ما ينبغي بيانه من الوجه الصحيح في أصل المسألة.

التصوير الصحيح في المقام

هنا نودّ أن نُثير جملة من الأُمور قبل أن نُؤكّد ترجيحنا لوجهٍ من وجوه التصويرات السابقة، وهي:

الأمر الأوّل: مَنْ اتخذ للذات المقدَّسة لفظ الجلالة اسماً لها، وعلماً تمتاز به عمّن سواها؟ ومتى اتُّخذ لها ذلك؟

الأمر الثاني: هل الغني المطلق افتقر لغيره في تسمية ذاته المقدَّسة؟

الأمر الثالث: عادة أرباب الفنّ وقوع الاختلاف بينهم، فَلِمَ لم يُذكر أيّ خلاف واختلاف في المقام فيما يتعلّق بإطلاق لفظ الجلالة على الذات المقدَّسة؟

الأمر الرابع: من عرَّف الواضع ـ لو كان غير الله سبحانه ـ أنَّ هذا اللفظ

يحكي كمال الله وجماله وجلاله؟

من خلال هذه الإثارات الأربع يُمكن القول بأنَّ الذي سمَّى ذاته المقدَّسة بذلك هو نفسه سبحانه، فهو العارف بكماله وجماله وجلاله، لا يفتقر لأحد، ويفتقر إليه كلُّ شيء، فأذعن لإطلاق عنوانه عليه كلُّ ما في الوجود، وبإطلاقه عرف الموجود أنَّ هذا الاسم هو مفتاح الكمال وسرّ الوجود.

من هنا ينبغي أن نطرح سؤالاً مفصلياً، وهو: مَنْ قال بأنَّ لفظ الجلالة (الله) مُشتقّ لكي نبحث عن جذر اشتقاقه؟

فالصحيح في المقام أنّ هنالك مقولتين، الأُولى تتبنَّى مقولة الاشتقاق، وهي مادّة التصوّرات الآنفة الذكر، والثانية تتبنَّى مقولة الوضع المباشر المُستقلّ للذات المقدَّسة خاصّة، وهي المقولة التي تُوصد الأبواب أمام التصويرات السالفة ابتداءً، كما أنها الأقرب لمفاد قوله تعالى: ﴿...**هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيّاً**...﴾ (**مريم: ٦٥**)، كما أنها المقولة التي تصمد أمام الإثارات الأربع، فهو الواضع لذاته المقدّسة اسماً علماً، واختار لنفسه ذلك بما ينسجم مع إطلاق كماله وجماله وجلاله، وهو السرُّ في إطباق الملل والنحل على كونه اسماً لذاته المقدَّسة؛ وعليه فالراجح الأوّل من بين المقولتين، هو المقولة الثانية، والراجح من تصويرات المقولة الأُولى هو التصوير الثامن، كما عرفت.

النكتة الثانية: البحث في معنى كلمة (الله)

تقدَّمت جملة من الإشارات المُنبئة عن معنى لفظ الجلالة، كما هو الحال في التصوير السابع خصوصاً في مُجمل التصويرات عموماً، وهي كالتالي: (المعبود، مُحيِّر العقول، الغائب عن الأنظار المُستعصي على الأفكار، المُتنسَّك له، المفزع والمسكن)، كما قيل بأنَّ معناه هو: الذي يستحقّ أن يُعبد، وقيل بأنَّ معناه هو واجب الوجود الذي لم يزل ولا يزال، وغير ذلك من المعاني التي امتلأت بها الكتب، وهي معانٍ جليلة لا غُبار عليها، ولكن لا دليل قاطع

تستند إليه، ولعلَّها معانٍ أُثيرت أو تُبنّيت من قبل أصحابها بعد الوقوع، أي بعد إطلاقه على الذات المقدَّسة من قبل الله تعالى واتخاذه علماً لها.

وعلى أيّ حال، فإنَّ أفضل ما قيل في معنى لفظ الجلالة هو أنه: (اسم للموجود الحقِّ الجامع للصفات الإلهية، المنعوت بنعوت الربوبية، المنفرد بالوجود الحقيقي، لا إله إلا هو سبحانه)[١].

وهذا المعنى الجليل هو الأقرب لما يُتوقَّع من كونه اسماً لاسم الله الأعظم[٢]، وحيث إنَّ المقام لا يسمح ببسط القول، لأنه بحث في المفردات[٣]، ولكننا يُمكننا القول بنحو الفتوى بأنَّ كلَّ ما يصحُّ نعت الذات المقدَّسة به فإنه يقع معنى للفظ الجلالة، ولذلك قلنا آنفاً بأنه الوجه الحاكي عمَّا يقتضيه كماله وجماله وجلاله، وعليه فلا معنى للحصر بمعنى دون آخر، ومن هنا تفهم سرَّ أفضلية كلمة القرطبي في ذلك.

---

(١) انظر: تفسير القرطبي: ج١، ص١٠٢.

(٢) هنالك فرق عظيم بين الأسماء الحسنى بوجودها اللفظي، وبين مُسمّياتها التي هي الأسماء الحقيقية لله تعالى، فقوله تعالى: ﴿**وَلله الأَسْمَاء الحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ**﴾. «الأعراف: ١٨٠» لا يُراد بها الألفاظ، وإلا للزم الشرك والإلحاد في أسمائه، وإنما يُراد بها مُسمّيات تلك الأسماء، والتي هي الأسماء الحقيقية التي ينبغي أن ندعوه بها. فالألفاظ هي أسماء الأسماء، والمُسمّيات هي الأسماء الحقيقية التي هي: (عبارة عن الذات المأخوذة مع بعض الشؤون والاعتبارات والحيثيات)، على حدّ تعبير ملا صدرا. انظر: تفسير القرآن الكريم، للشيرازي: ج١، ص٦٤. وللوقوف على تفصيلات أكثر في حقيقة الأسماء ينبغي النظر في كتابَي السيد الحيدري: التوحيد، ج١، ص١١٤. و: اللباب في تفسير الكتاب: ج١، ص١٩٢-٢٠٤.

(٣) ستكون هنالك وقفات جليلة عند مفاد الاسم الأعظم في فصول التفسير التجزيئي والموضوعي وتأويلات الآية.

معنى اسم الجلالة في كلمات العصمة

روي في هذا المورد بعض الروايات المُقرّبة لمعنى لفظ الجلالة، منها: ما روي عن الحسن بن راشد، عن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: (سألته عن معنى الله، قال عليه السلام: **استولى على ما دقَّ وجلَّ**)[١]، وفي هذا الوصف معانٍ جليلة تُوجّه معنى الاستيلاء بما يليق بساحته المقدّسة، وفي ذلك يقول ملا صدرا: (هذا من باب تفسير الشيء بلازمه، فإنَّ معنى الإلهية يلزمه الاستيلاء وعلى جميع الأشياء، دقيقها وجليلها، غيبها وشهادتها، ومُلكها ومملوكها، ودُنياها وأخراها)[٢]، ولكنه توجيه قائم على أساس وحدة السؤال والجواب في الرواية أعلاه، ولكنه أمر غامض جداً، ويُثير الاستغراب، فما علاقة (معنى الله) بالاستيلاء المُومأ إليه؟!

من هنا فنحن نستقرب ما اهتدى إليه العلّامة المجلسي رحمه الله، وهو الفصل بين السؤال والجواب، فإنَّ الإمام الكاظم عليه السلام لم يكن بصدد الإجابة عن ذلك، وإنما كان بصدد الإجابة عن سؤال آخر يتعلّق بقوله تعالى: **﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾** (طه: ٥)، وقد روى ذلك البرقي في محاسنه، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، أنه سُئِل عن معنى قول الله: **﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾**، فقال عليه السلام: (**استولى على ما دقَّ وجلَّ**)[٣]، وهو جواب في غاية الدقّة، ومُطابق لُمقتضى الحال، ونظراً لخروج معناه السامي عن مورد البحث سنكفُّ عنه لفرصة أُخرى، نبسط القول فيها عن معنى الاستيلاء وما دقَّ وجلَّ.

---

(١) توحيد الصدوق: ص٢٣٠، ح٤.

(٢) انظر: شرح الأُصول من الكافي، للشيرازي: ج٣، ص٢٦٢.

(٣) المحاسن، للبرقي: ج١، ص١٥٩، ح٧، باب جوامع الكلم.

ومنها: ما روي عن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال: (**الله، معناه المعبود الذي يأله فيه الخلق ويُؤله إليه...**)[١].

وما روي عن الإمام الباقر عليه السلام: (**الله، معناه المعبود الذي أَلِهَ الخلقُ عن درك ماهيّته والإحاطة بكيفيته**)[٢]، أي: تحيَّر الخلق عن دركه، وهما معنيان تقدَّمت الإشارة لهما.

وما نودُّ الخلوص إليه هو التوقّف عند معنى لفظ الجلالة، والاكتفاء بوجه الحكاية به عن كماله وجماله وجلاله، وهو وقوف ممدوح ومطلوب، لكي لا تزلّ الأقدام، وقد روي في ذلك عن سليمان بن خالد قال: (قال أبو عبد الله عليه السلام: **يا سليمان إنَّ الله يقول:** ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى﴾، **فإذا انتهى الكلام إلى الله فأمسكوا**)[٣]، مع علمنا بأنَّ المراد في المقام ليس هو اللفظ بعينه، وإنما شخص الذات ومُسمَّى الجلالة، ولكنَّا نجد أنَّ اللفظ على اعتباريته باللحاظ اللغوي فإن التفكّر فيه لا ينفكّ البتّة عن التفكّر في مُسمَّاه، فيكون الإخفات أولى من الجهر، ولذلك نجد الإمامين علي والباقر عليهما السلام يقرنان معناه بالعبادة له، ليكفَّا الذهن عن التفكّر في أُمور عادة ما تزلّ فيها الأقدام، والله العالم.

النكتة الثالثة: وجه الحكاية عن الصفة

ذكرنا بأن لفظ الجلالة، وإن كان علَماً للذات المقدَّسة، إلا أنه لا يحكي سرَّ الذات البتّة، فسرُّها سرٌّ أخفى لا يطَّلع عليه أحد أبداً، وغاية معرفتها هو الإقرار بالعجز عن ذلك، وقد ورد في دُعاء للإمام زين العابدين عليه السلام: (**عجزت العقول عن إدراك كنه جمالك، وانحسرت الأبصار دون النظر إلى**

(١) انظر: التوحيد: ص٨٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المحاسن: ج١، ص١٥٨، ح١، باب جوامع التوحيد. والآية: «النجم: ٤٢».

سبُحات وجهك، ولم تجعل للخلق طريقاً إلى معرفتك إلا بالعجز عـن معرفتـك)[١] فالتفكّر في كشف السرّ الأخفى قد يكون مُورثاً للإلحـاد، كـما جـاء في الخـبر: **(من تفكَّر في ذات الله ألحد)**[٢]، أو مُفضٍ للهلاك، كما ورد: **(من نظر في الله كيـف هو؟ هلك)**[٣]، فاقتضى الأمر الحيطة والحذر.

فما هو الطريق إلى معرفة الله تعالى؟

هنالك عدَّة طُرق صحيحة[٤]، منها الطريق الأسمائي والصفاتي، وهو مـن أجلّ الطرق لنيل معرفته سبحانه، وحيث إنَّ هذا الطريق ليس باليـسير، فإننـا نُؤكّد كثيراً، ونُصرّح أكيداً بأهمّية الوقوف عند ما وصف الله تعـالى بـه نفـسه، فلا نتكلَّف وصفه بـشيء آخـر إلا بالوصـف الإجمـالي ضـمن دائـرة النعـت بالكمال والجمال والجلال، فقد ورد عن الإمام موسى الكـاظم عليـه الـسلام: **(إنَّ الله أعلى وأجلّ وأعظم من أن يُبلَغ كنه صـفته، فـصفوه بـما وصـف بـه نفـسه، وكفّوا عمّا سوى ذلك)**[٥]، ولعلَّ في قوله تعالى: **﴿وَللهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَـا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ﴾ (الأعراف: ١٨٠)** إشـارة إلى وصـفه بغـير مـا وصف به نفسه، أو وصفه بما لم يرد في خبر صـحيح، فـإنَّ وصـف شيءٍ فـرعُ معرفة الشيء نفسه، فينبغي أن يكون الواصف لذات الله تعالى عارفاً بها، وهذا أمر خاصّة الله تعالى وسرُّه، ولا ينبغي أن نتكلَّف سرَّه.

بعد هذه الجولة اليسيرة نحتاج أن نُقدّم إجابة واضحة حول ما ذكرناه آنفاً

---

(١) الصحيفة السجادية، للإمام علي زين العابدين عليه السلام: ص٤١٧ رقم: ١٩٣.

(٢) كلمة لأمير المؤمنين علي عليه السلام، انظر: عيون الحكم والمواعظ: ص٤٤٩.

(٣) كلمة للإمام جعفر الصادق عليه السلام، انظر: المحاسن: ج١، ص١٥٨، ح٣.

(٤) ننصح القارئ الكريم بمراجعة كتاب: (معرفة الله)، للسيد كمال الحيدري، للوقوف عـلى حقيقة هذه الطرق، وكيفية السبيل إليها.

(٥) أُصول الكافي: ج١، ص١٠٢، ح٦.

من كون لفظ الجلالة علَماً للذات المقدَّسة، مما يعني أنه سوف يحكيها، وحيث إنَّ الذات هي السرّ الأخفى لا تُحكى إلا بالوجود الأسمائي والصفاتي، فإنَّ لفظ الجلالة سوف يحكي لنا أسماءه وصفاته إجمالاً، أي في الإطار الكمالي والجمالي والجلالي.

كيف يحكي اسم الجلالة أسماء الله وصفاته؟

الجواب: هو أنَّها حكاية بواسطة المحكي الأوّل لاسم الجلالة، ومحكيه الأوّل هو إجمال الأسماء والصفات، وهو ما نُوجزه بالكمال والجمال والجلال، والحكاية الإجمالية بمعنى التلميح والإشارة، قال الطباطبائي: (وإنه سواء أخذ من أَلَه الرجل بمعنى تاه ووله، أو من أَلِهَ بمعنى عبد، فلازم معناه الذات المستجمع لجميع صفات الكمال على سبيل التلميح)[1]، فلا تُوجد صفة ثبوتية ذاتية إلا ومرجعها الكمال، ولا توجد صفة إثباتية فعلية إلا ومرجعها الجمال، ولا تُوجد صفة سلبية تنزيهية إلا ومرجعها الجلال، وقد تقدَّمت الإشارة لذلك في مطلع هذا الفصل.

جدير بالذكر أنَّ هذه الحكاية مراتبية بحسب المحكي له، وهو طالب معرفة الذات بالاسم والصفة، فإنَّ الزاد المعرفي والاستعداد الذهني والقلبي الذي عليه طالب المعرفة هو الملاك الأوّل ظاهراً في تحديد مرتبة الوصول، كما أنَّ التوفيق الإلهي لطالب المعرفة هو الملاك الأوّل باطناً في إيصال السالك سبيل المعرفة الحقَّة.

النكتة الرابعة: كفاية حكاية الذات عن الصفة

ولنا أن نسأل: هل يكفي العارف فيما يتعلَّق بالذات المقدَّسة حكايتها عن الصفة؟ أو أنَّ الأمر موكول لمقام العارف فتنبسط له ما لا تنبسط لغيره من خصوصيات الذات وشؤونها؟

---

(١) تفسير الميزان: ج٢، ص٣٢٨.

الواقع إنَّ هذا الموضوع لهو في غاية التعقيد، فإنَّ أزمَّته موكولة للسير العلمي الأعلائي، الذي يتجاوز حدود المعارف الحصولية، وهنالك بعض الملامح التي لم يتّضح توجيهها للأعلام فضلاً عمَّن دونهم من العلماء والمُتعلّمين، من قبيل موضوعة نفي الصفات عنه تعالى، حيث عادة ما تُحصر دائرته بنفي الصفات الزائدة عن الذات، من قبيل صفات الجمال والفعل، فيكون النظر إلى الذات المقدَّسة بعين صفاتها الكمالية، التي لا تُتصوَّر الذات بدونها لمكان العينية، ولكنَّ الأمر لا يبدو لنا كذلك، ولعلَّنا نتعرَّض لبيان الموقف الحقّ في ذلك في طيّات أبحاثنا العرفانية النظرية[1].

وأما فيما يتعلَّق بموضوعة البحث، وهي كفاية طالب المعرفة بحكاية الذات المقدَّسة عن الصفة، فإنَّ التعقيد المومأ إليه لا يعفينا من الترميز لذلك بما لا يخرجنا كثيراً عن صُلب الموضوع، فنقول إن أُريد من المعرفة دائرة العلوم الحصولية لا غير، فلا ريب بتوقّف المعرفة عند وجه الحكاية، وهي حكاية صورية، لأنَّ النتيجة تتبع أخسّ المقدَّمات، فلا يُتوقّع من الحصول حضور، وهذا واضح. وإن أُريد منها دائرة الحضور، ففي ذلك تفصيل يُمكن إيجازه بأمرين جامعين، وهما:

الأوّل: أن يكون العارف قد أكمل دائرة السير في السفر الثاني، المسمَّى بالسفر المعنوي من الحقِّ إلى الحقِّ بالحقِّ[2]، فهو مُؤهّل لنيل المقام الأرفع،

---

(١) أكمل السيد الأُستاذ دورة كاملة في درس العرفان النظري في كتاب: (تمهيد القواعد) لابن تركة، ثمَّ أردفها بدورة أُخرى لم تكتمل بعد، في: (فصوص الحكم) لابن عربي الأندلسي.

(٢) هنالك أسفار أربعة أمام السالك، وهي: الأوّل: (السفر من الخلق إلى الحقّ)، الثاني: (السفر من الحقّ إلى الحقِّ بالحقّ)، الثالث: (السفر من الحقّ إلى الخلق بالحقّ)، الرابع: (السفر من الخلق إلى الخلق بالحقّ)، وللوقوف أكثر على خصائص هذه الأسفار الأربعة يُراجع كتاب: من الخلق إلى الحقّ، للسيد الأستاذ.

الذي كان يصف فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وصيَّه أمير المؤمنين علياً عليه السلام بقوله: (**لا تسبُّوا علياً، فإنَّه ممسوس في ذات الله**)(١)، فلم يتوقَّف كماله عليه السلام على التحقّق بالصفة، فصار المنظور لديه هو الذات المقدَّسة، وهو أشرف مقام توحيدي يصل إليه الإنسان، وليس مقام الوصف هنا هو الكناية عن شدَّة القرب فحسب، فالأمر أبعد من ذلك، ومن هنا يتَّضح لنا توهّم بعض الأعلام في بيانه على الحديث(٢)، ومن هنا تفهم مقام السابّ لأمير المؤمنين علي عليه السلام(٣).

الثاني: عدم بلوغ العارف السير الثالث، ولذلك سوف يكون المنظور له دائماً وأبداً هو الوجود الأسمائي والصفاتي لا غير، وهو مقام رفيع أيضاً، ولكنَّ حسنات الأبرار سيِّئات المُقرَّبين؛ وبذلك نخلص إلى أنَّ كفاية الحكاية وعدمها أمر مردّه إلى نوع المعرفة المُتزوَّد بها، وإلى مرتبة العارف في سفره المعنوي.

النكتة الخامسة: محبوبية اسم الذات

محبوبية لفظ الجلالة للقلوب أمر ثابت وجداناً، فلا معنى لإثباته، وإنما نريد الوقوف عند مرجعية المحبوبية هذه، وينبغي التنبيه إلى أننا لا نعني بذلك

---

(١) انظر: مجمع الزوائد: ج٩، ص١٣٠؛ الأربعون حديثاً، ابن بابويه الرازي: ص٥٤، ح٢٦؛ حلية الأولياء: ج١، ص٦٨؛ المعجم الأوسط، للطبراني: ج٩، ص١٤٢.

(٢) يظهر من التحقيق في ذلك أنَّ المعنيَّ هو العلامة المجلسي رحمه الله، حيث يقول: (بيان: أي يمسُّه الأذى والشدّة في رضاء الله تعالى وقربه، أو هو لشدّة حبِّه لله واتّباعه لرضاه كأنّه ممسوس، أي مجنون،...). انظر: بحار الأنوار: ج٣٩، ص٣١٣.

(٣) ممَّا يُذكر أنَّ عبد الله بن عباس قد مرَّ بنفر يسبّون علياً فقال: أيّكُم السابّ لله؟ فأنكروا، قال: فأيّكم السابّ لرسول الله؟ فأنكروا، قال: فأيّكم السابّ علياً؟ قالوا: فهذا نعم، فقال: سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وآله يقول: **من سبّ علياً فقد سبّني، ومن سبّني فقد سبّ الله، ومن سبّ الله فقد كفر**). انظر: مناقب آل أبي طالب: ج٣، ص٢١.

محبوبية الذات المقدَّسة، فذلك أمر آخر، وإنما عنينا لفظ الجلالة تحديداً، فلِمَ كلّ هذا الحبّ الذي يملأُ قلوبنا ووجداننا عندما نسمع بلفظ (الله)؟

والجواب عن ذلك بثلاثة وجوه معيّة:

الأوّل: إنَّ الألف واللام - بما هما - لهما أثر نفسي كبير على المستمع، وربما مرجع ذلك لخاصّية الوضوح والتعريف، ومن عادة الإنسان، وإن بلغ من العلم ما بلغ، أنه يميل فطرياً إلى الوضوح والبيان والمعرفة، وحيث إنَّ حرف الهاء على عكس ذلك تماماً، فهو من الحروف الموغلة في السرّية والإبهام، وإن دلَّ على أمر عظيم وخطير، كما هو الحال في ضمير الشأن والحكاية والقصّة، إلا أنَّ الصفة البارزة فيه هي شدَّة الإبهام، فإذا اجتمع الوضوح الفسيح مع الإبهام العميق فإنَّ المستمع سوف يعيش حالة من الشدّ والارتباط القويَّين بالطارق سمعه.

الثاني: هو أننا لا نستطيع أن نُفكّك بين الاسم ومعناه، فالاسم عادة ما يكون فانياً في معناه، وحيث إنَّ معناه حاكٍ عن الخير كلِّه، بكماله وجماله وجلاله، فإنَّ شدَّة التعلّق بالمسموع سوف تكون بيِّنة ومبرّرة.

الثالث: هو سرٌّ أودعه الله تعالى في قلوبنا ووجداننا، فنحن مجبولون على حبّه والتعلّق به، فنحن أثره وفيضه ونفخة من روحه المقدَّسة، وهذا الأمر كافٍ في انجذابنا نحوه.

النكتة السادسة: أثر اسم الذات

قيل من قبل: من أحبَّ شيئاً أحبَّ أثره، فحبّنا لرسول الله صلى الله عليه وآله يدعونا لحبِّ كلّ ما له صلة به، فقرباه ـ مثلاً ـ الذين حصرهم في أكثر من مورد بعليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام انطبعت في قلوبنا محبَّتهم ومودَّتهم ليس لأمر الله تعالى بذلك[1]، ولا لأمر الرسول صلى الله عليه وآله

---

(١) وهو قوله تعالى: ﴿**قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا المَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى**...﴾. «الشورى: ٢٣».

المتكرّر بذلك[1]، فذلك تأكيد احتاجه ضعاف النفوس، وليكون أيضاً حُجَّة بالغةً على المُنكرين، وأما الأسوياء العدول فإنهم يجدون أنفسهم مجبولين على محبَّة عترته عليهم السلام لأنهم أثره صلى الله عليه وآله، وفلذة كبده، وحملة فكره وخُلقه صلى الله عليه وآله، وهذا أمر أوضح من الشمس في رابعة النهار.

النكتة السابعة: علاقة لفظ الجلالة بالأسماء الحسنى

هل لفظ الجلالة واحد من الأسماء الحسنى الوارد إجمالها في قوله تعالى: **﴿وَللهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا...﴾ (الأعراف: ١٨٠)**؟

الجواب عن ذلك هو أنَّ لفظ الجلالة حاكٍ عن الأسماء الحسنى جميعاً، لأنه اسم للذات المقدَّسة الجامعة لصفات الكمال والجمال والجلال، فكيف يصحّ أن يكون واحداً منها؟ ثمَّ إنَّ الأسماء الحسنى والصفات الأسنى نعوت للذات المقدّسة المُسمّاة بلفظ الجلالة، بخلاف لفظ الجلالة الذي لا يصحّ أن يكون نعتاً، وحيث إنَّ الآية الآنفة الذكر تقول: (**وَللهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى ...**)، فذلك يعني أن لله تعالى أوصافاً حُسنى تحكي خواصَّه الكمالية والجمالية، وبالتالي فإنَّ لفظ الجلالة (الله) يُمثّل إجمال نعوت الذات. ومجموعُ الأسماء الحسنى المعلومة وغير المعلومة، المتصوَّرة وغير المُتصوَّرة تُمثّل تفصيل نعوت الذات المقدَّسة.

وأما قوله تعالى: **﴿قُلِ ادْعُواْ اللهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ أَيّاً مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ الأَسْمَاء**

---

(١) عن عمّار بن ياسر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (**أُوصي مَنْ آمن بي وصدّقني بولاية عليّ بن أبي طالب، من تولّاه فقد تولّاني، ومن تولّاني فقد تولّى الله عزّ وجلّ، ومن أحبّه فقد أحبّني، ومن أحبّني فقد أحبّ الله تعالى، ومن أبغضه فقد أبغضني، ومن أبغضني فقد أبغض الله عزّ وجلّ**). انظر: مجمع الزوائد: ج٩، ص١٠٨. وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (**من أحبّهما فقد أحبّني ومن أبغضهما فقد أبغضني**)، يعني: حسناً وحسيناً. انظر: مسند أحمد بن حنبل: ج٢، ص٢٨٨.

الْحُسْنَى ...﴾ (الإسراء: ١١٠)، فهو دليل آخر على صحّة مُـدَّعانا، وذلـك لأنَّ الضمير المتَّصل في (له) يعود لله تعـالى، فيكـون المفـاد هـو: ادعـوه بـالعنوان الجامع، وهو (الله)، أو بالعناوين التفـصيلية مـن قبيـل: (الرَّحْمَــن)، أو بـأيّ عنوان آخر من العناوين التفصيلية فلا مانع مـن ذلـك، لأنَّ العنـوان الجـامع والعناوين التفصيلية تحكي الذات المقدَّسة، جملةً وتفصيلاً.

جدير بالذكر أنَّ من أسماء الله الحـسنى التـي غفـل عنهـا الكثـير: وصـفه لنفسه في آية الكرسي، وهو قوله تعالى: **﴿اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...﴾ (طه: ٨)**، فكلمة التوحيد من أسمائه الحسنى، بل من أبرز أسمائه المقدَّسة.

ولكن لنا أن نسأل: إذا لم يكن لفظ الجلالة من الأسماء الحسنى والصفات الأسنى، فما هو بالضبط؟ وإلى أيّ دائرة ينتمي فيما اختصَّت به الذات المقدَّسة من دوائر الجمال والكمال والجلال؟

والجواب: أننا كنا قد تعرَّضنا إلى حقيقة الاسـم الأعظـم في كتابنـا اللبـاب[1] وذكرنا هنالك أمرين هما عماد تصوير حقيقة الاسم الأعظم، وهما:

الأوّل: القول بتعدّد الأسماء الإلهية، وهي المُسماة بالأسماء الحسنى، وهـذا أمر دلّت عليه الآيات والروايات معاً، وقد انتهينا هنالك إلى نتيجة مهمَّة بعـد إثبات هذا القول، وهي: أنَّ كلَّ اسم هو الأحـسن في الوجـود فهـو ثابـت لله سبحانه، ولا يُشاركه فيه أحد[2].

الثاني: النظام الحاكم في هذه الأسماء، فهـي ليـست مـستقلَّة بعـضها عـن بعض في أداء أدوارها ووظائفها، وإنما هنالك أداء مراتبي، أو وظائف طولية، فبعض الأسماء يتوقَّـف عملهـا عـلى دور الأُخـرى، وهـو مـا نُـسمّيه بنظـام الحاكمية الأسمائية، فهذا النظام الإلهـي لـه شـقَّان، الأوّل يكمُـن في حاكميـة

---

(١) انظر: اللباب في تفسير الكتاب: ص٢٠٨.

(٢) انظر: المصدر سابق: ص٢٠٨.

الأسماء على عالم الإمكان بأسره، والآخر هو حاكمية بعض الأسماء على الأُخرى، وما يعنينا في المقام هو الشقّ الثاني، حيث وجود أسماء كلّية وأُخرى جزئية، بمعنى السعة والضيق الوجوديين، فنوع الأثر المُترتّب على الحقيقة الاسمية يُحدِّد لنا دائرة حاكمية الاسم، من قبيل أثر اسم الرحمان وأثر اسم الرازق، فالأوّل أوسع دائرة من الآخر، فللأسماء الحُسنى عرض عريض، وبينها طولية في شدّة الآثار وأولوية الحكم[1]، ومن هنا تفهم معنى الحديث القدسي المرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام حيث يقول: (**إنَّ الله عزّ وجلّ بعث نبياً من أنبيائه إلى قومه، وأوحى إليه أن قل لقومك: ... إنَّ رحمتي سبقت غضبي، فلا تقنطوا من رحمتي...**)[2].

إذا اتّضح ذلك فاعلم بأنَّ هنالك اسماً هو الأوسع آثاراً مُطلقاً، وهو الحاكم على جميع الأسماء، وهو اسم الله الأعظم، فهو الاسم الذي ينتهي إليه كلّ أثر، ويخضع له كلّ أمر[3]؛ فإن تمَّ لك ذلك فاعلم ثانياً بأنَّ الاسم الظاهر الذي تبوّأ هذا الموقع في نظام حاكمية الأسماء الإلهية هو (الله) سبحانه، ومن هنا تفهم لِمَ تكون البسملة باسمه، أي باسم الجلالة، ولِمَ العبد في مطلع دُعائه يلهج باسم الله تعالى، ولِمَ تغيب كلّ الأسماء عند الشدائد العظام ويحضر (الله)، فافهم، فالأمر عظيم وخطير، والبوح به مُخلّ بالآداب[4].

---

(١) المصدر السابق: ص٢١٠.

(٢) أُصول الكافي: ج٢، ص٢٧٤، ح٢٥.

(٣) انظر: اللباب في تفسير الكتاب: ص٢١٢.

(٤) المراد الآداب الروحية في الحضرة الإلهية، فمراعاة الإخفات والجهر في المقام أوجب منهما في الصلاة، وليس كلّ ما يُعرف يُقال، وقد كان قطب الموحّدين أمير المؤمنين علي عليه السلام يدسُّ رأسه في البئر ويُفيض بما عنده، مُعلِّلاً ذلك بأنَّ الأرض تكتم الأسرار. ومع ذلك فسأبثّك حقيقةً وسرّاً، ولا حول ولا قوّة إلا بالله العلي العظيم، وأستغفره =

وعلى أيّ حال، فما نُريد إثارته في المقام أمران، هما:

الأوّل: إنَّ الاسم الأعظم إنما تُدار به دفّة الوجود بأسره، لما عرفت بأنَّ كلّ أثر هو مُنتهٍ إليه، وكلّ كمال راجع إليه.

الثاني: إنَّ الذين شُرِّفوا بحمله إنما حملوا منه ما يسعه كمالُهم لا كماله، قال تعالى: ﴿**أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا...**﴾ (**الرعد: ١٧**)، ومن هنا

= وأتوب إليه، فخذه هنيئاً، ولكن عليك أن تُبصرَه في نفسك إن كنت بصيراً، فما حكّ جلدك مثلُ ظفرك، وما غيرك بأولى منك في مسّ حقيقتك، ﴿**بَلِ الْإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ**﴾. «القيامة: ١٤». وأما السرّ، وقد قدَّمتُ له، فهو أنَّ الاسم الأعظم موجود في كلّ إنسان، فلا تبحث عنه في مكان آخر، ولا تطلبه من غير موضعه، ومنه تفهم: **من عرف نفسه فقد عرف ربه**، ومنه تفهم كلمة الإمام الصادق عليه السلام عندما سأله رجل: يا ابن رسول الله دُلَّني على الله ما هو؟ فقال له: **يا عبد الله هل ركبت سفينة قطّ**؟قال: نعم. قال: **فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك**؟ قال: نعم. قال: **فهل تعلّق قلبك هنالك أنَّ شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلّصك من ورطتك**؟ فقال: نعم. قال الصادق عليه السلام: **فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجي**). انظر: التوحيد، للشيخ الصدوق: ص٢٣١.

ولكن المُشكلة العظمى تكمن في قوَّة حامله وتحمّله، فإنَّ جبال الأرض لأخفّ ثقلاً منه، كيف وهو الذي يجعل الجبال ذهباً أو رمالاً، والنار نوراً أو رماداً، والبحر عذباً أو أُجاجاً، والماء رواءً أو سراباً، والأرض عُمراناً أو خراباً، فمن يُطيقه غير الكامل الأكمل، ومن هو جدير بمعرفة سرّه غير المُطهِّرين لأنفسهم من درن الأنا، فلم يُبصروا غيره في قلوبهم، فكان هو الاسم الأعظم الذي لا يجتمع مع سواه أبداً، فتأمَّل، ولقد سُئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن اسم الله الأعظم، فقال: (**كلّ اسم من أسماء الله أعظم، ففرِّغ قلبك من كلّ ما سواه، وادعُه بأيّ اسم شئت، فليس في الحقيقة لله اسم دون اسم، بل هو الله الواحد القهار**). انظر: بحار الأنوار: ج٩٠، ص٣٢٢. هذا إن تأمَّلت، ثمَّ هذا إن توكَّلت، ثمَّ هذا إن قصدت.

تفهم لماذا كان لآصف بن برخيا عليه السلام حرف واحد من حروف اسم الله الأعظم، ومنه تفهم حاكمية الحرف الواحد منه، فكيف بها إذا اجتمعت؟

بعد كلّ ما تقدّم يكون قد اتّضح لنا ـ ولو إجمالاً ـ وجه العلاقة بين لفظ الجلالة واسم الله الأعظم، وله الحمد والمنّة.

المفردة الثانية: (لا)

يُستعمل حرف (لا) للنفي عادة[1]، يدخل على الفعل المضارع من الأفعال خاصَّة، كقوله تعالى: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ لَوْلاَ يُكَلِّمُنَا اللهُ**...﴾ (**البقرة: ١١٨**)، والأصحّ دخولها على الماضي أيضاً، ولكن بشرط تكرارها، كقوله تعالى: ﴿**فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّى**﴾ (**القيامة: ٣١**)، كما تدخل على الأسماء أيضاً، كقوله تعالى: ﴿...**فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ**...﴾ (**البقرة: ٣٨**)، وكقوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ**...﴾ (**البقرة: ٢**)، والأولى والثانية نافية غير عاملة، والثالثة نافية عاملة عمل ليس، والرابعة نافية للجنس تعمل عمل (إنَّ) الناصبة لاسمها الرافعة لخبرها، وشرطها أن لا تعمل إلا في النكرات، فإنَّ نفي الجنس لا يكون إلا مع النكرات، وهي كذلك في المقام، فهي نافية للجنس، ونفي الجنس هدفه إلغاء جميع المصاديق بنفي عنوانها، فبدلاً من تكرار النفي للمصاديق يُؤتى بالعنوان الجامع ويُنكَّر ثمَّ يُنفى، وهكذا الحال في مورد الآية، حيث تقول: (الله لا إِلَهَ ...)، حيث تنفي جميع الآلهة مطلقاً، ولذلك احتاج الأمر إلى استثناء حتمي، وهو قوله تعالى: (إلا هو ...).

قال الطباطبائي: (فقوله: ﴿**لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ**﴾، يدلّ على نفي حقِّ الثبوت عن

---

(١) عبّر السيد الأُستاذ بذلك لكثرة استعمالها في النفي، ولكنها تستعمل للنهي أيضاً، كما في قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَلْبِسُواْ الحَقَّ بِالْبَاطِلِ**...﴾.«البقرة: ٤٢»، وقد تكون حرف جواب، كما في قوله تعالى: ﴿**لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ**﴾. «القيامة: ١».

الآلهة التي تثبت من دون الله)[١]، وسيأتي بيانه في تفسيرنا التجزيئي لكلمة التوحيد[٢].

المفردة الثالثة: (إلَـه)

مرَّ بنا تشخيص جذر لفظ الجلالة ومرجعيته، وقد كان من جملة التصويرات القول بجذرية (إله) له، فهل لجذر لفظ الجلالة جذر وأصل؟

والجواب هو أنَّ مرجعية ذلك تبتني على أساس كون المرجع في المُشتقّات هو المصدر، وهو مذهب البصريين، أو أنه الفعل الماضي المُجرَّد، وهو مذهب الكوفيين، فإن كان هو المصدر فمصدره هو تألُّه، أي: أله يتألَّه تألُّهاً، وإن كان هو الماضي فمصدره هو أَلَهَ.

والآن بقي لنا أن نعرف المعنى الدقيق لهذه المفردة، وهنا وقع اختلاف طفيف في تحديد هويّته، فقيل: هو المُستحقّ للعبادة، ونُسب ذلك إلى علي بن عيسى الرماني[٣]، وقد خطَّأه الشيخ الطوسي رحمه الله في ذلك قائلاً: (وغلط الرماني، فقال: هو المستحقّ للعبادة، ولو كان كما قال لما كان تعالى إلهاً فيما لم يزل، لأنه لم يفعل ما يستحقّ به العبادة)[٤]، وهذه التخطئة مردودة لأنَّ النظر في كونه مُستحقّاً للعبادة هو خلّاقيته وقدرته على الخلق، فلا معنى للإشكال

---

(١) انظر: تفسير الميزان: ج٢، ص٣٢٨.

(٢) في الباب الثاني الفصل الثالث من الكتاب.

(٣) علي بن عيسى الرماني (٢٩٦-٣٨٤ هـ)، أحد المُتكلمين والمُفسِّرين، مُعتزلي المذهب، قيل بأنه وقعت بينه وبين الشيخ محمد بن محمد النعمان المُلقَّب بالمفيد مناظرة، يوم كان المفيد شابّاً، فغلبه المفيد، ولأجل ذلك أطلق الرماني لقب المفيد على الشيخ المفيد، فسُمّي بذلك. انظر: الرسائل العشر، للطوسي: ص٢٥. من كتبه: النكت في مجازات القرآن، الألفاظ المترادفة، منازل الحروف.

(٤) التبيان في تفسير القرآن: ج٢، ص٥٣.

عليه بخُلوّ استحقاقه للعبادة لعدم الفعل، ثمَّ إنَّ هذه التخطئة إنما تكون مقبولة بناء على عدم الفيض الإلهي فيما لم يزل، وحدوثه فيما بعد، وأما إذا التزمنا بأزلية الفيض الإلهي، وأن فيضه سبحانه كعلمه وحياته وقدرته، فالإشكال مرفوع من رأس.

وقيل: إنَّ معنى (إله) أنه منعم بما يستحقّ به العبادة، وقد أبطل هذا القول شيخ الطائفة الطوسي أيضاً[١]، مع أنه إذا لم يكن أوجه من قوله رحمه الله فهو مثله، ولا يتقدَّم عليه.

وقيل: إنَّ معنى (إله) أنه يحقُّ له العبادة، بمعنى أنه قادر على ما إذا فعله استحقّ به العبادة، وهو قول الطوسي[٢]، ولكنه مردود أيضاً بنقضه على الرماني، فلازم قوله هو أنه لا يستحقّ العبادة أيضاً قبل تفعيل قدرته، فيكون مسلوب الألوهية فيما لم يزل على حدّ تعبيره رحمه الله، ثمَّ لو كان الله تعالى فيما لم يزل لم يفعل ما يستحقّ به العبادة فلمن يكون هو إلهاً؟ ولم يكن إلهاً؟ وما الضير من سلب الألوهية عنه ما دام لا يُوجد شيء غيره؟

ولذلك فإنَّ ما أورده شيخ الطائفة رحمه الله وما تابعه عليه حرفياً الشيخ الطبرسي رحمه الله[٣] على الرماني منقوض مردود صغرى وكبرى، وقد عرفت ذلك.

وقيل: بأنّ: (المراد بالإله ما يصدق عليه الإله حقيقة وواقعاً، وحينئذ فيصحُّ أن يكون الخبر المحذوف هو موجود أو كائن، أو نحوهما، والتقدير لا إله بالحقيقة والحقِّ بموجود)[٤].

---

(١) المصدر السابق: ج٢، ص٥٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) مجمع البيان في تفسير القرآن: ج١، ص٤٥١.

(٤) القول للعلامة الطباطبائي. انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص٣٩٥.

وهو كما ترى[١]، فالمراد لم يتّضح، والسؤال كما هو مجرّد، فما هو الصحيح في المقام؟

إنَّ أقرب معنى لمفردة (إله) في المقام هو المعبود، فيكون المفاد هو أنه لا معبودَ موجودٌ سواه، وبضميمة لفظ الجلالة (الله) يكون المؤدّى: هو المُحتجب عن الأنظار، المرتفع بتمام الكمال، لا معبود موجود سواه، وإن شئت قلت: إنه الله المعبود بحقٍّ ولا معبودَ بحقٍّ سواه.

المفردة الرابعة: (إلا)

يُعتبر الحرف (إلا) من أشهر حروف الاستثناء، وقد وقع استعماله في القرآن الكريم كثيراً، فإذا اجتمعت شروط عمله بوجود المستثنى والمستثنى منه لزم أن يكون عاملاً في المستثنى، إما على النصب إذا كانت الجملة مُثبتة، من قبيل قوله تعالى: **﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٣٤)**[٢]، وإما بالخيار بين النصب على الاستثناء أو الاتباع من المستثنى منه إذا كانت الجملة منفية، من قبيل قوله تعالى: **﴿قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة: ٣٢)**، فالأصل هو: لا علم لنا إلا علماً علّمتنا إياه؛ وهنا يجوز نصب: «ما» الموصولة على الاستثناء أو رفعها على البدلية من المبتدأ المتصيَّد من: «لا» النافية للجنس واسمها.

وهذا النوع من الاستثناء الموجب والسالب معاً يُسمَّى بالاستثناء التامّ

---

(١) أي: لم يأتِ (قدّس سرّه) بشيء جديد، فالإله عنده هو الإله بالحقيقة والواقع، أما ما هو معنى (إله) فإنه بقي بلا جواب!!

(٢) بناءً على كون الاستثناء متصلاً، حيث يوجد خلاف في ذلك؛ وأما إذا كان الاستثناء منقطعاً فالنصب لازم سواء كانت الجملة مثبتة أو منفية.

الذي يقع في قباله الاستثناء المُفرَّغ، من قبيل قوله تعالى: ﴿**يُخَادِعُونَ اللهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُم وَمَا يَشْعُرُونَ**﴾ (**البقرة: ٩**).

والاستثناء المفرَّغ يجعل الاستثناء حصراً، والهدف منه هو إلغاء النسبة مطلقاً عن غير المستثنى، فلو سأل سائل: مَنْ يعلم تأويل القرآن الكريم؟ فهل الدائرة منحصرة بالله تعالى والراسخين في العلم، أو أن الدائرة تشمل غيرهم.

فمن قال بأنَّ (إلا) في قوله تعالى: ﴿...**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ**...﴾ (**آل عمران: ٧**)، تُفيد الاستثناء، وأنَّ الاستثناء فيها تامّ وسالب، فقد تصوّر نسبة التأويل لغير الله تعالى والراسخين في العلم، وإنما نُفي ذلك بواسطة الآية الكريمة، وأما من قال بأنَّ (إلا) تُفيد الحصر لا الاستثناء الاصطلاحي فإنه يريد القول بعدم وجود تصوّر لنسبة التأويل لغير ما ذكرتها الآية الكريمة، فتكون الآية بصدد إغلاق دائرة التصوّر في مجال التأويل عن غير الله وَالرَّاسِخينَ فِي الْعِلْم، أي لا يُوجد غيرهما حتى نحتاج إلى نفيه، بل لا يُتصوّر غيرهما لكي ننفيه، وهذا هو معنى الحصر، وقد توهَّم من ظنَّ الحصر في هذه الآية استثناءً، وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك لاحقاً[1].

ذلك هو الحصر، وأما الاستثناء فإنه يُؤتى به لرفع تصوّر النسبة التامّة الصادقة على جميع مصاديق المفهوم الواقع مُستثنى منه، كما في آية سجود الملائكة، فقبل الاستثناء يُصوّر للقارئ والسامع أنَّ الجميع قد سجد لآدم، فجاء الاستثناء لرفع هذا التصوّر، وذلك بإخراج البعض، فقالت: (إِلاَّ إِبْلِيسَ)؛ ومن هنا تفهم بأنَّ العدول من الاستثناء التامّ إلى المفرَّغ ليس لرفع النسبة فحسب بل لرفع تصوّر النسبة أيضاً، وهذه النكتة قد غفل عنها حتى النُحاة فضلاً عن أعلام المُفسّرين.

---

(١) في الفصل الثالث من الباب الثاني من هذا الكتاب، فانتظر.

إذا اتّضح ذلك فاعلم بأنَّ (إلا) في المقام تفيد الحصر لا الاستثناء، فيكون الاستثناء في المقام مُفرَّغاً لا تامّاً، وقد عرفت النكتة في العدول من الاستثناء التامّ إلى المُفرَّغ، فيكون المفاد الذي تُريد تأديته هذه الأداة (إلا) هو رفع تصوّر وجود إله غيره سبحانه وتعالى.

جدير بالذكر أنَّ جميع الآيات التي كانت بصدد إثبات التوحيد واستعملت الأداة (إلا) فقد استعملتها بمعنى الحصر لا الاستثناء، وقد عرفت السرَّ فلا تغفل عن ذلك، واعلم بأن رفع لفظ الجلالة في الآية الكريمة شاهد آخر على كون الأداة للحصر لا للاستثناء.

قال الطباطبائي: (وحيث كان لفظ الجلالة مرفوعاً لا منصوباً فلفظ إلا ليس للاستثناء، بل وصف بمعنى غير، والمعنى لا إله غير الله بموجود. فقد تبيَّن أنَّ الجملة أعني قوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾، مسوقة لنفي غير الله من الآلهة الموهومة المتخيَّلة لا لنفي غير الله وإثبات وجود الله سبحانه، كما توهَّمه كثيرون، ويشهد بذلك أنَّ المقام إنما يحتاج إلى النفي فقط ، ليكون تثبيتاً لوحدته في الألوهية لا الإثبات والنفي معاً)[1]، وقد كان الأَولى به رحمه الله أن يُعبّر بنفي تصوّر غير الله تعالى فضلاً عن نفي النسبة.

المفردة الخامسة: (هو)

(هو) ضمير منفصل، عادة ما يكون عمدةً في الكلام وطرفاً في الإسناد، وإنما جيء به في المقام لمسبوقيته بلفظ الجلالة (الله)، وإلا فإنَّ المقام كان يقتضي ذكره، فتكون الجملة: (لا إله إلا الله)، فمع سبق الجلالة بذلك لا يُناسب المقام تكراره، فلا يُقال: الله لا إله إلا الله.

هذا سرُّ مجيئه ظاهراً، وأما معناه فإنَّ كلّ ما يرد في لفظ الجلالة فهو وارد

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص٣٩٥.

في هذا الضمير، وسوف يأتينا في تأويلات هذه الآية[1] ما يعنيه هـذا الـضمير في لغة العارفين والسالكين، وكيف أنه تبوَّأ موقع العلَم، بل هو أبلغ من العَلَم نفسه في الدلالة عليه، حتى أنَّ بعض المريدين اقتـصر ورده عـلى: (لا هـو إلا هو)، وقد مرَّ بنا في تصويرات جذر لفظ الجلالة أنَّه مأخوذ من (الهاء) فقـط ، وقد قلنا هنالك بأنه معنى وجيه، وفيه جذور صوفية، ورمزية عميقـة تتعلَّـق بالكمال الذاتي والفيض السرمدي أُشير له بتشكيلة الحرف برسمه الأوّلي، وقد وعدنا بالتعرّض له في مُناسبة أُخرى، وهو ما سيأتي في التأويلات.

ما نُريد بيانه في معنى الضمير (هو) أمران مهمان، وهما:

الأوّل: إنَّ الـضمير (هـو) يـشتمل عـلى غمـوض وإبهـام رغـم أنـه مـن المعارف، بل إنَّ الضمير وفقاً لمشهور اللغويين من أعـرف المعـارف، مـع أننـا نستقرب كون العلم هو كذلك، وأنَّ أعرف الأسماء مطلقاً هو لفظ الجلالة.

وعلى أيّ حال، إذا كان الضمير فيه نوع إبهام وغموض، فهل ذلك يُقرّبـه من عالم التنكـير باعتبـار أن النكـرة اسـم مُـبهم لا يُمكـن تعيّنـه في الخـارج، كقولك: رأيت رجلاً، فلا يُمكننا تعيين مصداقه، فهل الضمير ذلك في المقام؟

الصحيح هو ليس كذلك فيما إذا كان مـسبوقاً بعلـم، وأنَّ الـضمير عائـد إليه، كما هو الحال في الآية الكريمة، بخلاف مـا لـو قلنـا: رأيـتُ رجـلاً يقـرأُ كتاباً، فإنَّ الضمير الفاعل المُستتر في كلمة (يقـرأ) سـوف يبقـى مجهـولاً لأنـه يعود إلى مجهول، وهذا واضح. فالضمير بحسب القرينة الـسياقية يتّـضح لنـا معناه، من كونه مُبهماً أو مُشخَّصاً.

الثاني: إنَّ الإشارة لله سبحانه وتعالى بالضمير بدلاً من لفظ الجلالـة أكثـر وقعاً في النفوس وأعمق حكاية عن الذات المقدَّسة، وبعبارة أُخرى: إنَّ الـذي

---

(١) في الفصل الأوّل من الباب الثالث من هذا الكتاب.

يحكي الذات المقدَّسة بدقّة هو الضمير لا لفظ الجلالة، لأنَّ الذات المقدَّسة كلَّها إبهام وغموض، وليس لأحد مهما بلغت مراتبه المعرفية أن يسبر غور الذات المقدَّسة، وبالتالي فإنَّ التعبير الموافق لمقتضى الحال هو الضمير، فالتعبير به في الآية الكريمة فضلاً عن موافقته للصناعة اللغوية فإنَّه الأوفق لحكاية الكمال المقصود في الذات المقدَّسة، وسوف يأتينا في بيانات التأويل أنَّ: (كلمة "هو" إشارة إلى مقام الهويّة المطلقة من حيث هي هي من دون أن تتعيَّن بتعيّن الصفات أو تتجلّى بتجلّي الأسماء...)[1]، وكيف أنَّ: (ضمير "هو" إشارة إلى مقام انقطعت عنه آمال العارفين وإيماءاتهم، ويتقدّس عن كلِّ اسم ورسم، ويتنزّه عن كلّ تجلٍّ وظهور)[1]، كما ستكون لنا هنالك وقفات أُخرى مهمَّة عند أسرار هذا الضمير الذي هو على محدودية حروفه ولطافة نطقه، ضمَّ كلَّ لطيف، وصار مجلىً لكلّ سرٍّ عميق، فنستأذنك بعدم الإفصاح حتى تجمعنا بيانات التأويل.

الوجه الإعرابي لقوله تعالى: ﴿اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ﴾

(الله): قيل بأنه: مُبتدأ مرفوع بضمة ظاهرة، وجملة (لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ) في محلّ رفع خبر، وهو وجه صحيح، ولكنَّ الأصحّ منه وجهان، هما:

الأوّل: إنه خبر لمبتدأ محذوف تقديره (هو)، وجملة (لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ) في محلّ رفع خبر ثانٍ للمبتدأ.

الثاني: هو بدل أو عطف بيان على الأصحّ من مبتدأ محذوف تقديره (هو)، وجملة (لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ) في محلّ رفع خبر أوّل للمبتدأ، من قبيل قوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ** ...﴾ (**البقرة: ٢**)، فذلك مبتدأ، والكتاب بدل أو عطف بيان على الأصحّ، وجملة: (لا ريب فيه) خبر للمبتدأ.

---

(١) انظر: الأربعون حديثاً، للسيد الإمام روح الله الخميني: ص٥٩٢.

(لا): نافية للجنس، تعمل عمل (إنَّ)، لا محلَّ لها من الإعراب.

(إِلَـهَ): اسم (لا) مبني على الفتح في محلٍّ نصبٍ اسم لهـا، خـبره محـذوف اختلف في تقديره، فقيل: (معبود)، وقيل: (حقّ)، وقيل: (مُـستحق)، وقيـل: (موجـود)، وقيـل غـير ذلـك، ولكـنَّ الـصحيح في المقـام أو الأصـحّ هـو: (موجود)،لأنها من أسماء العموم الأربعة التي تُقـدَّر في هكـذا مقـام، وهـي: (موجود، ثابـت، كـائن، مُـستقر)، وقيـل بإمكـان سـبك لا النافيـة للجـنس واسمها، أي: سبك (لا) و(إله)، فيكونان في المقام في محلّ رفـع خـبر للمبتـدأ (هو) المقدَّر، أو للمبتدأ (الله)، وتقديره (الإله)، فتكون المحصلة: (الله الإلهُ)، أو يكون المسبوك في محلّ رفع مبتدأ ثانٍ خبره محذوف تقديره موجود، فتكـون المُحصِّلة: الله الإلـهُ موجـود، ولكنـه وجـه ضـعيف بقـسميه، لانتفـاء نكتـة الاستثناء أو الحصر، بل للزومه المحذور، كما هو واضح.

(إِلاَّ): قيل بأنها أداة استثناء مُلغاة تفيـد الحـصر في المقـام، وهـو قـول وجيـه وصحيح، ولكن الأصحَّ هو أنها أداة استثناء عاملة، بدليل أنهم يرفعون الـضمير المُستثنى محلاً على الإتباع بدلاً من الضمير المستكنّ في الخبر المحذوف أو بدلاً من اسم لا النافية للجنس، والإتباع في المقام خاصّية الإعمال، كما هو واضح.

والأصحّ عندنا من كلّ ذلك هو أنَّ (إِلاَّ) بمعنى (غير)، فتُضاف للـضمير فتكون : (غيره)، والمحصّلة هي: (اللهُ لا إلهَ موجـودٌ غـيرهُ)، وهـو الأنـسب للمقام، وكلمة (غـير) إمـا أن تكـون اسـم اسـتثناء منـصوب وهـو مـضاف والضمير مضاف إليه، وإما أن تكون مرفوعة على الخبرية، والأوّل أولى.

(هُوَ): المشهور إعرابه بدلاً مرفوعاً من الضمير المستكن وجوبـاً في الخـبر المحذوف وجوباً (موجود)، وكأنَّ المفاد هو: (الموجود هـو هـو)، وهـو قـول يُثير الغرابة، والأغرب منـه أن يكـون مـشهوراً، وحـسنته الوحيـدة هـو أنـه يستوجب كون أداة الاستثناء عاملـة وليـست مُلغـاة، ولـذلك فالـصحيح في

المقام أن يُقال بأنه بدل من اسم النافية للجنس، فيكون المفاد: (لا هو إلا هو)، وهو قول صحيح ومقبول، لاسيَّما في النظر العرفاني، وهو قول يحفظ لنا كون أداة الاستثناء عاملة وليست مُلغاة ، ولعلّ أغرب ما قيل في المقام هو القول بارتفاع (هو) في (لا إله إلا هو) على الابتداء، وكأنه قال: (ما إله إلا الله)[1].

المفردة السادسة: (الْحَيُّ)

الحيّ صفة لله تعالى المرموز له بالضمير: (هو)، أو للمُصرَّح به في أوّل الآية، أو هو خبر ثانٍ للمبتدأ، فالخبر الأوّل هو: (لا إله إلا هو)، وكلمة: (الحيّ) خبر ثان، كما أن كلمة: (القيوم) خبر ثالث، وهذا المعنى سوف يفيد الحصر، أيّ حصر الحياة الحقيقية به تعالى، كما هو في حصر الألوهية به، فتكون حقيقة الحياة السرمدية هي حياته تعالى.

قال الطباطبائي: (فالأوفق فيما نحن فيه من قوله تعالى: الله لا إله إلا هو الحي القيوم الآية...أن يكون لفظ الحيّ خبراً بعد خبر فيفيد الحصر لأن التقدير: الله الحيّ، فالآية تفيد أنَّ الحياة لله محضاً إلا ما أفاضه لغيره...فتكون حقيقة الحياة التي لا يشوبها موت ولا يعتريها فناء وزوال هي حياته تعالى)[2].

هذا، وقد ذكر أعلام اللغة والمفسِّرين عدَّة تصويرات لمعنى حياة الله سبحانه، منها ما قيل بأنه: (الذي له الحياة الدائمة، والبقاء الذي لا أوّل له يحدّ، ولا آخر له يؤمد، إذ كان كلّ ما سواه فإنه وإن كان حياً، فلحياته أوّل محدود وآخر مأمود، ينقطع بانقطاع أمدها وينقضي بانقضاء غايتها)[3].

---

(١) التبيان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٠٧.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٣٠.

(٣) جامع البيان في تأويل القرآن: ج٣، ص٨. وكلمة: «يؤمد» من الأمد، وهو بقية الشيء، فمن كان له أمد له بقيّة من الوقت المحدود ينتهي إليه، قال الفيروز آبادى: (والأمدة، بالضم: البقية. وأمد مأمود: منتهى إليه). انظر: القاموس المحيط: ج١، ص٢٧٥.

وقال الطبري في معنى حياته سبحانه: (ومعنى ذلك عندي: أنه وصف نفسه بالحياة الدائمة التي لا فناء لها ولا انقطاع، ونفى عنها ما هو حال في كلّ ذي حياة من خلقه، من الفناء، وانقطاع الحياة عند مجيء أجله...)(١)، وقال ابن كثير: (الحيّ القيوم: أي الحيّ في نفسه الذي لا يموت أبداً)(٢).

وقال الشيخ الطوسي: (الحيّ هو من كان على صفة لا يستحيل معها كونه عالماً قادراً، وان شئت قلت: هو من كان على صفة يجب لأجلها أن يدرك المدركات إذا وجدت)(٣)؛ ولكن الأنسب في ذلك كلِّه أن يكون معنى الحيّ هو أنه ذو الحياة الثابتة على وزان سائر الصفات المشبّهة في دلالتها على الدوام والثبات(٤)، وقوام هذه الحياة الذاتية السرمدية العلمُ والقدرة، بمعنى أنه حيّ من حيث هو عالم ومن حيث هو قادر، لا أنَّ حياته مركّبة من العلم والقدرة؛ وستأتينا تفصيلات كثيرة في بحوث التفسير التجزيئي والموضوعي فيما يتعلَّق بمعنى حياته سبحانه وعلاقة ذلك بعالم الإمكان بمراتبه الثلاث، ليتبيَّن لنا بعد ذلك تصوير الوجوه التأويلية لهذه الحياة.

المفردة السابعة: (الْقَيُّومُ)

الأصل في مفردة: (قيُّوم) هو: (قَيَوُوم)، على وزن فيعول، وقد قلبت واوه ياءً لكونها ساكنه والواو مُتحرّكة، ثمّ أدغمت الياء وفقاً لمقتضى القاعدة، وهي صيغة مُبالغة، أُريد بها المبالغة في القيام بذاته، والتقويم والإقامة لغيره، والقيام والتقويم أمران ثابتان عقلاً ونقلاً(٥).

---

(١) جامع البيان في تأويل القرآن: ج٣، ص٢٢٤.

(٢) تفسير ابن كثير: ج١، ص٣١٦.

(٣) التبيان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٠٧.

(٤) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٢٨.

(٥) شرح الأسماء الحسنى وشرح دعاء الجوشن الكبير، للملا هادي السبزواري: ص٣٦٣.

وأما معنى المفردة فقد ذُكرت فيها عدّة وجوه، منها: ما ذكره الطريحي من أنَّ معنى كلمة: (الْقَيُّومُ) هو: (القيام بتدبير الخلق وحفظه)[(١)]، وعن قتادة أنَّ معناه هو القائم بتدبير خلقه، من إنشائهم ابتداءً، وإيصال أرزاقهم إليهم[(٢)].

وقيل: (القيُّوم) هو المبالغ في القيام بتدبير خلقه[(٣)]، وقد أخرج ابن أبي حاتم بأنَّ: (القيُّوم) هو الذي لا زوال له، وعن الأنباري في المصاحف عن قتادة أيضاً أنه قال: القيوم القائم الذي لا بديل له[(٤)].

وعن سعيد بن جبير أنه قال بأنَّ معناه الدائم الوجود، وقيل بأنَّ معناه العالم بالأمور من قولهم: فلان قيوم هذا الكتاب، أي هو عالم به[(٥)].

والجامع لكلّ ذلك هو كونه القائم بذاته، والمُقيم لغيره، دون الحاجة لأحد من خلقه، فالكلّ مُتقوّم به، ولا أحد غيره قيُّوم في الخلق البتّة، لعدم خروج أحد عن قيُّومته، وهذا هو مقتضى أشرف مراتب المُبالغة في القيُّومية، فقيُّومته دائمة، ولا ينفكّ ما عداه عن تدبيره، حياطة ورعاية، وحياةً وإماتةً.

المفردة الثامنة: (سنةٌ)

قال الراغب: (الوسن والسنة: الغفلة والغفوة)[(٦)]، وقد سُئل ابن عباس عن قوله تعالى: ﴿**لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ**﴾، فقال: السِّنة: الوسنان الذي هو نائم وليس بنائم، فقيل له: وهل تعرف العرب ذلك؟ فقال: نعم، أما سمعت زهير بن

---

(١) مجمع البحرين: ج١، ص٦١٠.

(٢) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٢، ص١٥٩. وقريب منه ما نقله ابن منظور عن الزجاج. انظر: لسان العرب: ج١٢، ص٥٠٤.

(٣) انظر: تفسير الجلالين: ص٥٦.

(٤) الدرّ المنثور: ج١، ص٣٢٧.

(٥) انظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٠٧.

(٦) مفردات ألفاظ القرآن: ص٥٢٤.

أبي سلمى وهو يقول:

ولا سنة طوال الدهر تأخذه ولا ينام وما في أمره فند[(١)]

وقال ابن منظور: (والسنة: النعاس من غير نوم، ورجل وسنان ونعسان بمعنى واحد، والسنة: نعاس يبدأ في الرأس، فإذا صار إلى القلب فهو نوم... والوسن: أوّل النوم، والهاء في السنة عوض من الواو المحذوف. ابن سيده: السنة والوسنة والوسن ثقلة النوم، وقيل: النعاس، وهو أوّل النوم)[(٢)].

وقال الطباطبائي: (السنة بكسر السين: الفتور الذي يأخذ الحيوان في أوّل النوم، والنوم هو الركود الذي يأخذ حواسّ الحيوان لعوامل طبيعية تحدث في بدنه...)[(٣)].

وقال الشيخ الطوسي: فالسنة النوم بلا خلاف. قال عدي ابن الرقاع:

وسنان أقصده النعاس فرنقت في عينه سنة وليس بنائم[(٤)]

فالسنة مرتبة من مراتب النوم أو أنها أُولى مراتب النوم، ولكنَّ الصحيح هو أنها ليست مرتبة من مراتب النوم، وإنما هي حالة تسبقه، قال الطريحي في مادّة السنّة: (السنة: فتور يتقدَّم النوم، وقيل السنة: ثقل في الرأس، والنعاس في العين، والنوم في القلب، وتقديمها في الآية عليه مع أنَّ القياس في النفي الترقِّي من الأعلى إلى الأسفل بعكس الإثبات، قيل لتقديمها عليه طبعاً ... والوسن بفتحتين: النعاس، والسِّنة بالكسر أصلها: وَسْنَة)[(٥)]، وعادة الثقل في الرأس هو إيجابه للغفلة وعدم الانتباه، وهذا هو المراد، وما ساقه من شاهد هو عليه

---

(١) الدرّ المنثور: ج١، ص٣٢٧.

(٢) لسان العرب: ج١٣، ص٤٤٩.

(٣) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٣١.

(٤) التبيان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٠٨.

(٥) مجمع البحرين: ج٤، ص٥٠٢.

لا له، فالشاعر أثبت السنة ونفى النوم، فدلَّ ذلك على البينونة لا على المراتبية، ولو كانت السنة مرتبة من مراتب النوم لما كان هنالك لزوم من ذكر النـوم ونفيـه بعد أن نفى عنه أدنى مراتبه، وهذا واضح، فالسنة حالة تسبق حالة النوم.

قال الطبرسي في السِّنة: (وهو ما يتقـدَّم النـوم مـن الفتـور الـذي يـسمّى النعاس، وهو تأكيد للقيوم، وبيان لـه، لأنَّ مـن جـاز عليـه النـوم والـسنة لا يكون قيّوماً)[١].

وقال الشوكاني: (والسنة النعاس في قول الجمهور، والنعاس ما يتقدّم النوم من الفتور وانطباق العينين، فإذا صار في القلب صـار نومـاً ... والـذي ينبغـي التعويل عليه في الفرق بين السِّنة والنوم أنَّ السنة لا يُفقد معها العقـل بخـلاف النوم فإنه استرخاء أعضاء الدماغ من رطوبات الأبخرة حتى يفقد معـه العقـل بل وجميع الإدراكات بسائر المشاعر...)[٢]، وبالتالي فإنَّ الـسِّنة غـير النـوم، كـما تقدَّم، وإن كانت تُعتبر من مقدّماته، إلا أنها ليست من مراتبه، كما تقدَّم.

وعليه فإنَّ نفي ذلك عنه سبحانه أبلغ في التعبير من نفي مرتبة مـن النـوم ثمَّ ينفي النوم نفسه، فنفي ما يقع مقدمة للنوم وليس مرتبة من مراتبه يُـضفي دقَّة في المعنى وقوّة في التعبير، ولذلك يكون نفـي ذي المقدّمـة عنـه سُـبحانه ـ وهو النوم نفسه ـ من باب أولى، وقد جاء في كلـمات العـرب مـا يُؤكّـد كـون السنة حالة فتور تسبق حالة النوم، وليس مرتبة منه، كما تقدّم في قول عدي بن الرقاع العاملي:

وسْنانُ أَقصَدَهُ النُّعاسُ فَرَنَّقَتْ ... في عينيه سِنةٌ وليس بنائم[٣]

---

(١) تفسير جوامع الجامع، للطبرسي: ج١، ص٢٣٤.

(٢) فتح القدير: ج١، ص٢٧١.

(٣) المراد من (رنَّقت) هو كدرت، نحـل: رنَّـق المـاء، أي: كـدر . انظـر: «تفـسير الكـشَّاف، للزمخشري: ج١، ص٢٩٦ ».

وقد عرفت الوجه فيه، ثمَّ إنَّ مجيء جملة النفي للسنة والنوم تهدف إلى توكيد ما تقدّم من ثبوت القيُّومية لله سبحانه، بمعنى أنَّ من مقتضيات قيُّوميته أن لا تُصيبه أو تأخذه سِنة، قال صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾: (هو توكيد للقيوم لأنَّ من جاز عليه ذلك استحال أن يكون قيّوماً)[١]، ومن هنا تُرك العاطف بينهما، فتركه يُؤكِّد الصورة التوكيدية، كما أنَّ عدم تعرضه للسنة والنوم يحكي ويُؤكِّد قيوميته[٢].

هذا وقد أُورد في المقام إشكال ادُّعي شهرته، وهو أنَّ تقديم السنة على النوم قياس على خلاف المبالغة التي تقتضي نفي الحالة الشديدة (النوم) ابتداءً ثمَّ نفي الحالة الضعيفة (السنة) للمبالغة.

وقد أُجيب عن ذلك بأنَّ تقديم السنة جاء وفقاً لترتيب الوجود، فالسنة سابقة وجوداً على النوم، وبأنه على القياس وهو الترقّي من الأدنى إلى الأعلى[٣].

وهي إجابة جيدة إلى حدٍّ ما من جهة ملاحظة السبق في الترتيب الوجودي بين السنة والنوم، إلا أنَّ المُجيب اشتبه عليه الفرق بين الترقّي في الجملة المثبتة والنفي في الجملة المنفية ـ بناءً على ثبوت هذه القاعدة في العلوم الأدبية واللغوية ـ ففي الإثبات يصحّ ما ذكره من كون الترقّي يكون من الأدنى إلى الأعلى، حيث يُقال مثلاً: أكرم زيد عمراً بعشرة دراهم بل بعشرين، وأما في النفي فعلى العكس تماماً، حيث يُقال: لم يُكرم زيد عمراً بعشرة دراهم ولا بدرهم واحد، ومن الواضح بأنَّ الجملة في الآية منفية، فيقتضي الأمر تقديم النوم على السنة، هذا أوّلاً، وثانياً أنَّ هذه الإجابة لم تُنبِّه إلى إنَّ السنة ليست مرتبة من مراتب النوم حتى يُلحظ فيه الجنبة البلاغية فيكون نفي المرتبة الدانية كاشفاً عن نفي المرتبة

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص٢٩٦.

(٢) انظر: تفسير كنز الدقائق، للميرزا محمد المشهدي: ج١، ص٦٠٦.

(٣) المصدر السابق: ج١، ص٦٠٦.

العالية، فجاءت الإجابة انطلاقاً من التسليم بمراتبية السنة والنوم، وقد نبَّهنا إلى أنَّ نفي ما يقع مقدّمة للنوم وليس مرتبة من مراتبه يُضفي دقَّة في المعنى وقوّة في التعبير، ولذلك يكون نفي ذي المقدمة عنه سُبحانه ـ وهو النوم نفسه ـ من باب أولى، وترتيب قياس الأولوية أمر عقلائي، كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿...**فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا**...﴾ (**الإسراء: ٢٣**)، فإنَّ قياس الأولوية في هذا المورد لا يُراد منه نفي الضرب ـ الذي هو مرتبة شديدة من الإساءة ـ فحسب، وإنما من الأولوية أيضاً أن لا تنهرهما، فنهرهما حالة أشدّ وقعاً على قلب الأبوين من كلمة أُفٍ، وهذا واضح.

وقد أجاب الفخر الرازي عن هذا الإشكال من خلال تقدير كلمة واحدة، حيث يقول: (تقدير الآية: لا تأخذه سنة فضلاً عن أن يأخذه النوم)[1]، وبالتالي فإنه يقبل بأصل الإشكال ويرفعه بتقدير كلمة، وعلى هذا يُمكن تطبيق ذلك في جميع الموارد المشابهة، من قبيل قوله تعالى: ﴿...**مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا**...﴾ (**الكهف: ٤٩**)، أي: لا يُغادر الصغيرة فضلاً عن الكبيرة، وهكذا.

وأما الطباطبائي فله إجابة قيِّمة جديرة بالذكر، حيث إنّه يقبل بأصل قاعدة الترقي، ولكنه ينفي تعلّقها بحالتي النفي والإثبات، فالأصل عنده صدق انطباق القاعدة القائلة بالترقي من الأضعف إلى الأقوى، فإن صحَّ انطباقها انطبقت سواء كانت الجملة منفية أم مُثبتة، وإن لم يصحّ انطباقها لم تنطبق سواء كانت الجملة منفية أم مثبتة أيضاً، ولذا نجده يقول: (إنَّ الترتيب المذكور لا يدور مدار الإثبات والنفي دائماً كما يقال: فلان يجهده حمل عشرين بل عشرة ولا يصحّ العكس، بل المراد هو صحّة الترقّي، وهي مختلفة بحسب الموارد، ولما كان أخذ النوم أقوى تأثيراً وأضرّ على القيومية من السنة كان

---

(١) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ج٧، ص٩.

مقتضى ذلك أن ينفى تأثير السنة وأخذها أوّلاً ثمَّ يترقى إلى نفي تـأثير مـا هـو أقوى منه تأثيراً، ويعود معنى لا تأخذه سنة ولا نوم إلى مثل قولنا: لا يؤثّر فيه هذا العامل الضعيف بالفتور في أمره ولا ما هو أقوى منه)[1]، فالقاعدة منطبقة في المقام وطبقاً لأصل الوضع فيها، وهو الترقّي مـن الأدنـى إلى الأعـلى، وفي المقام يكون النوم هو الأشدّ تأثيراً على فعالية القيُّومية من السنة، وهـي إجابـة تُقارب إجابة الرازي ـ إلى حدٍّ ما ـ من حيث التقـدير بكلمـة، فـالرازي قـدَّر كلمة الفضل دون أن ينفي تفريعات القاعدة في الجملة المثبتة والجملة المنفيّـة، والعلامة لاحظ القيُّومية مع إنكار لأصل التفريع.

والذي نُلاحظه على إجابة الطباطبائي هو أنهـا تـستبطن عـروض حـالتي السنة والنوم، فالسنة -وهي الفتور الضعيف- لا يُؤثّر عـلى قيُّوميتـه، بـل إنَّ النوم وهو الأشدّ لا يُؤثّر على قيُّوميتـه أيـضاً، انظـر قولـه: (ويعـود معنـى لا تأخذه سنة ولا نوم إلى مثل قولنا: لا يؤثر فيه هذا العامل الضعيف بالفتور في أمره ولا ما هو أقوى منه)، إنها إجابة تنطلق من أصل عـروض حـالتي الـسنة والنوم عليه سبحانه، ثمَّ تنفي تأثير هاتين الحالتين على قيُّوميتـه، مـع أنَّ الآيـة تنفي أصل العروض، والسرّ في النفي هو كونه تعالى قيُّوماً، ومن كان قيُّوماً لا يصحّ في حقّه عروض السنة عليه فضلاً عـن النـوم، لا أنَّ هـاتين الحـالتين لا تُؤثّران على قيوميته الضعيفة بل القوية أيضاً.

وللآلوسي إجابة أفضل من ذلك كلّه نقلها عن بعض المُحقِّقين، حيث يقول: (وقال بعض المحقّقين: هذا كلّه إنما يُحتاج إليه إذا أُخذ الأخذ بمعنى العروض والاعتراء، وأما لو أخذ بمعنى القهر والغلبة كما ذكره الراغب وغيره من أئمّة اللغة ومنه قوله تعالى: ﴿**أَخْذَ عِزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ**﴾ (**القمر: ٤٢**)، فالترتيب على مقتضى

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٣١-٣٣٢.

الظاهر، إذ يكون المعنى لا تغلبه السنة ولا النوم الذي هو أكثر غلبة منها، والجملة نفي للتشبيه وتنزيه له تعالى أن يكون له مثل من الأحياء لأنها لا تخلو من ذلك فكيف تشابهه، وفيها تأكيد لكونه تعالى حيّاً قيّوماً، لأنّ النوم آفة تنافي دوام الحياة وبقاءها وصفاته تعالى قديمة لا زوال لها، ولأنَّ من يعتريه النوم والغلبة لا يكون واجب الوجود دائمه ولا عالماً مستمرّ العلم ولا حافظاً قويّ الحفظ)[١]، فليس المراد من الأخذ في الآية الاعتراء والعروض، وإنما المراد من الأخذ هو القهر والغلبة، فقوله: لا يأخذه، أي: لا يقهره ولا يغلبه فتور (سنة)، ولا يغلبه ما هو أكثر وأشدّ من ذلك، وهو النوم.

إجابة أفضل في طريقة العرض ممَّا تقدّم عليها، وإن كان يشوبها ما شاب إجابة الطباطبائي، وربما كان الطباطبائي يعني ما عناه المُحقّقون بحسب نقل الآلوسي، والذي لم يُبيِّن لنا هويَّتهم[٢].

---

(١) روح المعاني: ج٣، ص١٤. وقد روى الآلوسي والسيوطي في ذلك ما يُقرِّب هذه الفكرة رواية أخرجها ابن أبي حاتم وغيره عن ابن عباس: (إنَّ بني إسرائيل قالوا: يا موسى هل ينام ربّك؟ قال: اتقوا الله. فناداه ربّه: يا موسى سألوك هل ينام ربّك، فخذ زجاجتين في يديك فقم الليل، ففعل موسى، فلما ذهب من الليل ثلث نعس فوقع لركبتيه، ثمَّ انتعش فضبطهما حتى إذا كان آخر الليل نعس فسقطت الزجاجتان فانكسرتا، فقال: **يا موسى لو كنت أنام لسقطت السموات والأرض فهلكن كما هلكت الزجاجتان في يديك،** وأنزل الله على نبيّه آية الكرسي). «انظر: الدرّ المنثور: ج١، ص٣٢٧».

(٢) وإن كان الآلوسي لم يُحدِّد لنا هويّة المحقّقين، إلا أننا وجدنا خلاصة ما نقله في تفسير ابن كثير، حيث يقول: (وقوله: "لا تأخذه سنة ولا نوم"، أي: لا يعتريه نقص ولا غفلة ولا ذهول عن خلقه، بل هو قائم على كلّ نفس بما كسبت، شهيد على كلّ شيء، لا يغيب عنه شيء، ولا يخفى عليه خافية، ومن تمام القيومية أنه لا يعتريه سنة ولا نوم فقوله: "لا تأخذه" أي: لا تغلبه سنة، وهي الوسن والنعاس ولهذا قال ولا نوم لأنه أقوى من السنة...). «تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: ج١، ص٣١٦».

وعلى أيِّ حال، فإنَّ الجامع لكلّ ما تقدّم هو أنَّ السِّنة هي الفتور الذي يكون في أوّل النوم مع بقاء الشعور والإِدراك، وبذلك يفترق عن النوم، فهو إغفاءة تسبق النوم الفعلي لا يغفل فيها الوسنان عن مُلاحظة الواقع، مع شيء أشبه ما يكون بحالة الذهول، وهذا النوع من الفتور والغفلة والذهول لا يعتريه سبحانه، وإلا لما كان قيُّوماً.

المفردة التاسعة: (نوم)

ممَّا تقدّم يكون قد اتّضح لنا إجمالاً معنى النوم، وكونه الحالة المُستوجبة لفقدان الإحساس بالخارج وتوقّف قوّة الإدراك، والذي يكون من علاماته غياب الإبصار والسماع معاً، وهذا واضح.

ولكننا نودّ التنبيه إلى أمرين مُهمَّين يتعلَّقان بمعنى السِّنة والنوم معاً، هما:

الأوّل: إنَّ المنفي ـ وهو النوم ـ يكون من باب تحصيل الحاصل بعد تحقيق نفي مقدّماته المتمثّلة بالسِّنة، فما يكون جدواه؟

والجواب من جهتين، الأُولى: إرادة المُبالغة في نفي مُطلق الغفلة عنه، والغفلة تتحقّق بمصاديق عديدة، منها السِّنة، ومنها النوم، والثانية: أنَّ النوم المنفي وإن يصدق عليه مُؤدّى الغفلة، إلا أنه يشمل ما هو أعمق من ذلك، فالغفلة أدنى مراتبه، وأما المراتب الأُخرى المنفية بنفي النوم عنه سبحانه فهو الانقطاع عن مباشرة الحياة، لفقدان الشعور بها وإدراك موجوداتها، وهذا يعني لزوم الحاجة لقوّة أُخرى تُدير الكون وتُدبّره، فيكون ذلك نافياً لأصل القيُّومية الثابتة آنفاً.

وبالتالي فالمعنى المراد من النوم المنفي هو هذا المعنى المُتقدّم بجميع مُتعلّقاته، وسيأتي(١) الوقوف على تفصيلات أُخرى تشمل المتعلّقات الأُخرى

(١) في التفسير التجزيئي (الفصل الثالث من الباب الثاني من الكتاب).

للسِّنة والنوم المنفيَّين عنه سبحانه.

والثاني: ما هو وجه تأكيد القيُّومية بنفي السِّنة والنوم معاً عنه؟

والجواب عن ذلك من جهتين أيضاً:

الأُولى: إنَّ الخطاب مُوجّه ابتداءً للإنسان، الذي تتوقّف قيُّومته بصورة عملية عند النوم، وحيث إنَّ الإنسان بطبعه المادّي يعكس جُملة ما هو عليه على ربّه جلَّ وعلا، فقد ورد عن الإمام محمد الباقر عليه السلام إشارة إلى هذا المعنى، حيث قال: (**كلَّما ميزتموه بأوهامكم، في أدقِّ معانيه، مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم، ولعلَّ النمل الصغار تتوهّم أنَّ لله تعالى زبانيتين فإنَّ ذلك كمالها، ويتوهَّم أنَّ عدمها نقصان لمن لا يتّصف بهما، وهذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به**)[1]، محلّ الشاهد هو قوله عليه السلام: (**وهذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به**)، فأُريد نفي ذلك عمَّا قد يخطر على بعض العقلاء.

والثانية: إنَّ السِّنة والنوم يُمثّلان حركة نوعية وسنّة كونية في البشر خصوصاً وسائر المخلوقات المادّية عموماً، وبالتالي فإنَّ ارتفاع قيُّومية الإنسان بتلك السُّنّة النوعية الكونية مقبول ومعذور فيه الإنسان، فأُريد بنفيها عنه تعالى بأنَّه حتى في مجال ما يُمكن العذر فيه، فهو منفيّ عنه لتتأكّد القيُّومية بأدقِّ معانيها، فيكون ذلك المعنى الدقيق من النفي هو المراد.

ولا ريب بأنَّ هذه البيانات التحليلية هي أقرب إلى البحوث التفسيرية والتجزيئية والموضوعية بمقدار ما، ولكننا أردنا أن نعرض طرحاً جديداً لمعاني هذه المفردات من خلال بيان جملة من المُتعلّقات، وأما ما سيأتينا في التفسيرين التجزيئي والموضوعي فسنقف فيهما على الجانب الجُملي التركيبي، وعلى محصِّلة الأفكار التي ينتجها النصّ بقراءة قرآنية.

---

(١) بحار الأنوار: ج٦٦، ص٢٩٢.

المفردة العاشرة: (له ما في)

اللام حرف جرّ يُفيد الملك، ولام الملك ما تقع بين اسمي ذات، ويُتصوّر من أحدهما الملك للآخر، وفي محلّ الكلام فإنَّ الذات الأُولى هي: (الله)، المُشار إليها بالضمير: (الهاء)، وأما الذات الثانية فهي كلّ ما أُشير له بالاسم الموصول: (ما)، فيكون المفاد: أنَّ كلَّ ما في السموات والأرض ملك لله تعالى، فيكون ذلك من قبيل قولنا: (الكتاب لزيد)، أي: الكتاب ملك لزيد.

وهذه اللام الواقعة بين اسمي ذات يقع في قبالها لام الاستحقاق ولام الاختصاص، والاختصاص لام واقعة بين اسم معنى واسم ذات، أو بين اسمي ذات ولكن لا يُتصوّر من أحدهما الملك للآخر، من قبيل قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ **(الفاتحة: ٢)**، بمعنى الحمد مُختصّ بالله تعالى وليس مُلكاً له، وبمعية الألف واللام يكون المعنى: كلّ الحمد مُختصّ بالله تعالى، وقد تكون اللام هنا للاستحقاق أيضاً.

وأما الاسم الموصول: (ما)، فيُراد به كلّ ما خُلق ووُجد بين السماوات والأرض، بما فيه نفس السماوات والأرض، وقد عُبّر بـ: (ما) ولم يُعبرَّ بـ: (من)، لشمول الأُولى عادةً للعاقل وغير العاقل، بخلاف الثانية المُقتصرة على العاقل، وأما صلة الاسم الموصول فجملة فعلية تقديرها: (استقرّ)، وشبه الجملة الظرفية: (في السماوات والأرض) متعلّقة بالفعل: (استقرَّ)، وأما الحرف: (في) فقد اتّضح أنها تُفيد الظرفية.

المفردة الحادية عشرة: (السماوات)

السماء: اسمٌ يُذكّر ويؤنّث معاً، ويجمع على أَسْميَة وسماوات، وتعني: كلّ ما علاك فأظلّك، ومنه قيل لسقف البيت[1]، أوَ هي: سقف كلّ شيء،

---

(١) انظر: الصحاح تاج اللغة: ج٦، ص٢٣٨١.

وكلّ بيت، وهي: المطر الجائد، فيُقال: أصابتهم سماء[١]، وفي ذلك يقول ابن السكّيت: (ويقال: أصابتنا سماء، أي مطر، وأصابتنا أَسْمِيَة وسُمَى، وتقول: ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم، تعني: المطر)[٢]، وفي المجمع: (بنو ماء السماء هم العرب، لأنهم يعيشون بمائه ويتبعون مساقط الغيث، ومنه الحديث: هاجر أمّكم يا بني ماء السماء)[٣].

والأنسب في ذلك ما ذكره الخليل من كونها تُطلق على سقف كلّ شيء فتشمل السماء الدنيا التي هي المصداق الأبرز لذلك، ولشدّة الاقتران بهذا المصداق صارت علَماً له، فإذا ما أُطلقت انصرف الذهن لذلك المصداق دون سواه، وبقطع النظر عن المصاديق الأُخرى للسماء المُشابهة للمصداق الأوّل والأبرز فإنها لابدَّ أن تكون موصوفة بالعلوّ، وأن يكون هنالك شيء ما أسفلها، سواء كان سماءً أم أرضاً، وهذا هو مُقتضى السقفية، وسوف يأتينا في الفصول اللاحقة تحقيق مهمّ في حقيقة السماوات، والفرق بين عددها الفعلي وعددها المنظور لنا.

المفردة الثانية عشرة: (والأَرض)

الأرض: هي الكوكب الذي يقطنه الإنسان، وتُطلق على أسفل الشيء، بل كلّ ما سَفُلَ فهو أرض، فيُقال: أرض الدابّة، ويقصدون أسفلها وقوائمها، ويقال: بعير شديد الأرض إذا كان شديد القوائم، وقيل: الأرض هي الرعدة، فعن ابن عباس: أزلزلت الأرض، أم بي أرض؟ أي رعدة[٤].

وقال الخليل: أرض أريضة أي ليّنة طيبة المقعد، وروضة أريضة: ليّنة

---

(١) انظر: كتاب العين: ج٨، ص١٠.

(٢) ترتيب إصلاح المنطق، لابن السكيت: ص٢٠٣.

(٣) مجمع البحرين: ج٢، ص٤٢٩.

(٤) انظر: ترتيب إصلاح المنطق: ص٢٤.

الموطئ، واسعة. والأرض: الرعدة. والأرض: حافر الدابّة، فيُقال: ولم يقلِّب أرضها البيطار[١]، أي: لم يُقلِّب المُعالج حافر الدابّة أو قوائمها، ويُقال أيضاً: أرض أريضة: زكية، بيّنة الأراضة، وقد أرُضت بالضمّ، أي: زكت.

والأرض اسم جنس مؤنث جمعها أرَضون، وأرَضات، بفتح الراء فيهما معاً، وقد كان حقّ الواحدة أن يقال فيها: أرضة فتجمع على أرضات، لأنهم قد يجمعون المؤنَّث الذي ليس فيه هاء التأنيث بالألف والتاء، لكنَّهم جمعوها بالواو والنون، مع أنَّ المؤنث لا يُجمع بالواو والنون، ولكنهم جعلوا الواو والنون عوضاً من حذفهم الألف والتاء، وتركوا فتحة الراء على حالها[٢].

جدير بالذكر أنه لم ترد كلمة الأرض في القرآن إلا مفردة، بخلاف كلمة السماء التي جاءت مفردة وجمعاً، ولكنَّ هذا لا يعني انحصارها بمصداق واحد، فقد ورد في قوله تعالى: ﴿**اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ**...﴾ (**الطلاق: ١٢**)، أي سبع أرضين، وستأتينا في الفصول اللاحقة بيانات تتعلَّق بحقيقة الأرض وعددها.

وعلى أيّ حال، فإنَّ مفردة الأرض قد روعي فيها أسفليتها عن كلّ شيء، ولذلك فإنَّ الحياة فيها لم تأتِ مُطلقة وإنما قُيِّدت بالدنيا، وليس هنالك شيء أسفل من الدنيا، وبالتبع ليس هنالك شيء أسفل من الأرض، وبذلك يكون مدلول اللفظ ومصداقه ومسمَّاه هو ذلك الكوكب الذي لا يوجد شيء أسفل منه، وفي ذلك دلالات عظيمة سنتعرَّض لها في حينها، وسيتّضح لنا في الضمن معنى قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُواْ للهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ**﴾ (**إبراهيم: ٤٨**).

---

(١) كتاب العين: ج٧، ص٥٥.

(٢) انظر: الصحاح تاج اللغة: ج٣، ص١٠٦٣.

المفردة الثالثة عشرة: (من ذا الذي)

(مَنْ) اسم استفهام مبنيّ على السكون في محلِّ رفع مبتدأ، وهو لفظ يـدلّ على العموم، فهو يُطلق على كلّ فرد فرد من العقلاء على سبيل البـدل، ولعـلَّ السرّ في عمومه هو درجة الإبهام التي تعتريه، وصـفة الإبهـام هـذه عـادة مـا تتّصف بها الأسماء الموصولة وأسماء الإشارة إضافة إلى أسماء الاستفهام.

وأما مفردة (ذا) فإنها اسم إشارة حذفت منها هاء التنبيه، فلك أن تقـول: ذا الذي، أو: هذا الذي، وهو اسم يُشار به للقريب، وقد تكون بمعنـى: (ذاك أو ذلك)، والأوّل اسم إشارة يُشار به للمُـشار إليـه المتوسّـط البُعـد، والثـاني للبعيد، وأيّاً كان المُشار إليه فإنه فيـه جهـة إبهـام واضـحة، وفيـه دلالـة عـلى العموم البدلي، فلا يُشار به إلى شخص بعينه.

وأما مفردة: (الذي) فإنها اسم موصول تُطلق على العاقل وغـيره، وهـي تشترك مع ما تقدّم في جهة العموم والإبهام. وبذلك الاستغراق في رصد هذه المفردات الثلاث المُبهمة الدالّة على العموم، يتبيَّن لنا النفي المطلـق لأيِّ جهـة تدَّعي لنفسها الشفاعة ما لم يكن مأذوناً لها. إنَّ الإبهام والعمومية البدلية بقـوّة النكرة مضموناً، وبالتالي فصاحب مقام الشفاعة غير المأذون لـه مـن قبـل الله تعالى تحديداً ليس له صفة معرفية أو تعريفية، فهو نكرة عُبِّر عنه بألفاظ ثلاثة، كلّها مبهمة دالّة على العموم البـدلي، وأمـا الفاقـد لمقـام الـشفاعة فـلا معنـى لتحصيل الإذن له، فذلك منفيّ من باب السالبة بانتفاء الموضوع، أو الخارجة عن الحكم تخصّصاً لا تخصيصاً.

جدير بالذكر أنَّ مقام الشفاعة مرجعه لعهد معهـود بـين العبـد وربّـه[1]،

---

(١) ورد في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالمَلَائِكَةُ صَفّاً لَّا يَتَكَلَّمُـونَ إِلَّا مَـنْ أَذِنَ لَـهُ الـرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَاباً﴾ «النبأ: ٣٨» عن محمد بن فضيل أنه سـأل الإمـام أبي الحسن المـاضي عليـه السلام عن تفسير عدّة آيات، منها أنه سأله عن هذه الآية؟ (فقال عليه الـسلام: **نحـن** =

وهو المُشار إليه بقوله تعالى: ﴿**لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَنِ عَهْداً**﴾ (**مريم**: ٨٧)، ولهذا العهد وذلك الإبهام وتلك العمومية البدلية صور وتوجيهات ستأتي بياناتها في الفصول اللاحقة إن شاء الله تعالى.

المفردة الرابعة عشرة: (يشفع عنده)

الشفْع ضمّ الشيء إلى مثله، ويقال للمشفوع: شَفْع، والشفاعة: الانضمام إلى آخر ناصراً له وسائلاً عنه، وأكثر ما يستعمل في انضمام من هو أعلى حرمة ومرتبة إلى من هو أدنى[١].

والشفع: ما كان من العدد أزواجاً، فتقول: كان وتراً فشفعته بالآخر حتى صار شفعاً، والشافع: الطالب لغيره. وتقول: استشفعت بفلان فتشفَّع لي إليه فشفعه فيَّ[٢]، وقال أبو علي الفارسي: استشفعه طلب منه الشفاعة أي قال له كن لي شافعاً، والمشفِّع: الذي يقبل الشفاعة، والمشفَّع: الذي تقبل شفاعته[٣]؛ وفي لسان العرب أيضاً: الشفع خلاف الوتر، وهو الزوج؛ تقول: كان وتراً فشفعته شفعاً ـ أي صيّرته زوجاً ـ. والشفيع: الشافع والجمع شفعاء[٤].

ومن هنا عُرّفت الشفاعة في كلمات القوم بأنّها: (من الشفع مقابل الوتر؛ كأنّ الشفيع ينضمّ إلى الوسيلة الناقصة التي مع المستشفع فيصير به زوجاً بعد ما كان فرداً فيقوى على نيل ما يريده، ولو لم يكن يناله وحده لنقص وسيلته

= **والله المأذون لهم يوم القيامة، والقائلون صواباً**، قلت: ما تقولون إذا تكلّمتم؟ قال: **نمجّد ربنا، ونصليّ على نبيّنا، ونشفع لشيعتنا، فلا يردُّنا ربُّنا**). انظر: «أُصول الكافي: ج١، ص٤٣٥، ح٩١».

(١) انظر: مفردات الراغب: ص٢٧٠، مادّة شفع.

(٢) كتاب العين: ج١، ص٢٦٠.

(٣) لسان العرب: ج٨، ص١٨٤. مادّة شفع.

(٤) المصدر نفسه.

وضعفها وقصورها)[١].

وخلاصة ذلك كلّه هو أنَّ الشفع والتشفّع والشفاعة تقتضي التعدّد في الأطراف، الأوّل طالب الشفاعة، وهو المشفوع له، والثاني الساعي في الشفاعة، وهو الشفيع أو الشافع أو المُشفَّع، والثالث المشفوع عنده، وهو الذي يقبل شفاعة الشافع عنده، أو هو المُشفِّع، والرابع هو المُشفَّع لأجله، أي: غاية الشفاعة، وهو حصول المغفرة مثلاً أو نيل درجة كمالية، وما شابه ذلك.

ويُمكن تقريب ذلك بمثال، فلو طلب مسلم خاطئ من رسول الله صلّى الله عليه وآله أن يشفع له في غفران ذنوبه، فطالب الشفاعة هو المشفوع له، والرسول هو الشفيع والمُشفَّع، والله تعالى هو المشفوع عنده أو المُشفِّع، والمُشفَّع لأجله هو غفران الذنوب، فهنالك شافع ومُشفَّع ومشفوع له، وأمر رابع هو يُمثّل الغاية وهو المشفوع لأجله.

جدير بالذكر أنَّ للتشفّع والشفاعة بحوثاً كثيرة جداً، وقد وقع فيها خلاف عقدي شديد بين مذاهب المسلمين، سنوجزها في تفسيرنا الموضوعي للآية الكريمة.

وأما مفردة: «عِنْدَهُ» فهي مفعول فيه منصوب على الظرفية المكانية، وهو مضاف والضمير المتّصل العائد إلى الله تعالى مُضاف إليه مبنيّ على الضمّ في محلّ جرّ، والعندية في المقام خلوٌ من الزمكانية لإطلاقيته سبحانه من كلّ قيد، ومنها الزمكانية، بل إنه مطلق من مطلق الظرفية، فيكون التعبير بالمفردة من باب التجوّز أو من باب ضيق الخناق، ولكن إذا قلنا بأنَّ هذه الظرفية مبهمة من حيث الزمان والمكان يكون هو الأقرب للتعبير مع لحاظ تنزيهه عن أصل الظرفية وإن كانت مبهمة.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص١٥٧.

المفردة الخامسة عشرة: (إِلَّا بِإِذْنِهِ)

مفردة: «إلَّا» حرف استثناء لا محلَّ له من الإعراب، يُثبت أو ينفي حصّةً كانت مشمولة بالأصل في الإثبات أو النفي المطلق، وحيث إنَّ مفاد الجملة الاستفهامية السابقة عليه هو النفي، لأنَّ النفي نفي استنكاري، أي: لا أحد يشفع عنده، فإنَّ المستثنى بالأداة يخرج من دائرة النفي ويدخل في دائرة الإثبات، فنفي الشفاعة خارج عنه تخصيصاً لا تخصّصاً، فلولا الاستثناء لكان مشمولاً لحكم النفي.

وأما مفردة: «بِإِذْنِهِ»، فالباء حرف جرّ يُفيد الواسطة، والإذن مجرور مضاف لضمير عائد إلى الله تعالى، مبني على الكسر في محلّ جرّ مضاف إليه.

والإيذان: هو الإعلام، وأصله من الإذن[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَأَذَانٌ مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ...**﴾ (**التوبة: ٣**)، أي: إعلام، وقوله تعالى: ﴿**فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ آذَنتُكُمْ عَلَى سَوَاء...**﴾ (**الأنبياء: ١٠٩**) أي: أعلمتكم، فيكون المعنى اللغوي لكلمة: (بِإِذْنِهِ) هو بعلمه سبحانه، وفي التنزيل العزيز: ﴿**فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ...**﴾ (**البقرة: ٢٧٩**) أي: كونوا على علم، وقد قرئ: فآذنوا بحرب من الله، أي: اعلموا: كلّ من لم يترك الربا فهو في حربٍ من الله ورسوله، والأُذن هي آلة الاستماع الجارحة، وشُبِّه به من حيث الحلقة أذن القدر وغيرها، والإذن في الشيء إعلام بإجازته والرخصة فيه نحو: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ...**﴾ (**النساء: ٦٤**)، أي بإرادة الله سبحانه وأمره[2].

والأذان: اسم يقوم مقام الإيذان، وهو المصدر الحقيقي، وقد يكون بمعنى الاستماع، فيُقال رجل أُذن وامرأة أُذن، وهو لفظ مفرد لا يُثنَّى ولا

---

(١) تفسير غريب القرآن، للطريحي: ص٥٢٨.

(٢) انظر: مفردات الراغب: ص١٤.

يُجمع[1]، وما يُثنّى منه ويُجمع هـو الأُذن الجارحـة، فجمـع الأذن آذان، ومنـه قوله تعالى: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَداً﴾ (الكهف: ١١)[2].

وقيل: معنى: (بإذنه)، أي: بتوفيقه، وقيل بأمره، قـال تعـالى: ﴿وَمَـا كَـانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ...﴾ (آل عمران: ١٤٥)، أي بأمر الله تعالى[3].

وخلاصة ذلك كلّه: أنَّ الإذن هو السماح بالفعل، وهو أعمّ من أن يكـون إذناً تكوينياً كما هو الحال في الشفاعة الأُخروية، أو إذناً تشريعياً كما هـو الحـال في المباحات والـرُّخص الـشرعية، وهـذان الإذنـان في مـورد الآيـة الكريمـة مصدرهما واحد لا غير وهو الله تعالى.

المفردة السادسة عشرة: (يَعْلَمُ)

العلم بالـشيء إمـا أن يتحقّـق بانطبـاع صـورته في الـذهن، وهـو العلـم الحصولي، وإما بحضور المعلوم لدى العالم به، وهو العلم الحضوري، وكلّ ما يرتبط بالله تعالى فهو حضوري، كما جاء في قوله تعـالى: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَخْفَـىَ عَلَيْـهِ شَيْءٌ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاءِ﴾ (آل عمران: ٥)، بمعنى الحضور التـامّ، وبالتـالي فكلّ معلوم تحكيه الآية مُندرج في الحضور، ومفردة (يعلم) فعل مضارع يدلّ على الحال والاستقبال والاستمرار، فاعلها يعود على لفـظ الجلالـة، والجملـة مندرجة في سلسلة الأخبار المُتقدّمة، ولعلّها آخر الأخبـار في الآيـة الكريمـة، وهي: (**لا إله إلا هو، الحيّ، القيّوم، لا تأخذه سنة ولا نوم، له ما في الـسموات ومـا في الأرض، يعلم ما بين أيديهم...**)، بمعنـى: الله لا إلـه إلا هـو، الله الحـيّ، الله القيُّوم ...، الله يعلم.

---

(١) لسان العرب: ج١٣، ص٩.

(٢) انظر: مجمع البحرين: ج١، ص٥٦.

(٣) تفسير غريب القرآن: ص٥٢٨.

المفردة السابعة عشرة: (مَا بَينَ أَيْديهِم)

(ما) اسم موصول بمعنى: (الذي)، وهو مبنيّ في محلّ نصب مفعول بـه، وكلمة: (بين) مفعول فيه منصوب، وهو مضاف. و: (أَيْـدِي) مـضاف إليـه، وهو مضاف أيضاً والضمير: (هم) مبنيّ في محلّ جرّ مـضاف إليـه، والظـرف ومعمولاته متعلّقان بصلة موصول محذوفة، تقديرها: (استقرَّ)، أي: يعلم مـا استقرَّ بين أيديهم.

والمراد من مفردة: (بين) هو التوسّط، كقولك: جلست بين زيد وعمـرو، أي: توسَّطت بينهما، وأما مفردة: (أيديهم)، فاليد هـي ذلـك العـضو الحـسّي الذي يُشكِّل أحد أطراف الإنسان، ولكنه غير مقـصود بهـذا المعنـى في الآيـة الكريمة، وإنما المراد هو أنه تعالى يعلم ما في حوزتهم مـن معلومـات وأفكـار كامنة منطبعة في عقولهم، وخواطر وأسرار كامنة في قلوبهم، فـضلاً عـن كـلّ أمر محسوس راجع إليهم، فكلمة: (أيديهم) يُشار بها إلى كلّ ذلك.

المفردة الثامنة عشرة: (وَمَا خَلْفَهُمْ)

الواو حرف عطف نسقٍ يُفيد التشريك، وحيث إنَّ الفاعل أو العالم واحد فإنَّ الشركة تكون في المعلوم، بمعنى أنَّ علمه تعالى شامل لما بـين أيـديهم ولمـا خلفهم، وكلمة: (ما) الموصولة معطوفـة عـلى سـابقتها، ومعناهمـا واحـد في الجملة، فـالفرق يكمـن في مُتعلَّـق الـصلة الموضـحة للمـراد مـن الموصـول، والصلة هي كسابقتها تُقدر بـ: (استقرَّ)، والمعنى الأوّل لكلمة: (خلفهم) هـو ما لم يكن في حوزتهم، سواء كـان صـورة علميـة أم معلومـاً حـسِّياً، فتكـون خلاصة ذلك كلّه هو أنه سبحانه يعلم ما نعلم، وما لا نعلم.

المفردة التاسعة عشرة: (ولاَ يُحِيطُونَ)

الواو حرف عطف، فتكون الجملة المنفية معطوفة على ما تقدَّم، والأرجح

فيها أن تكون حرف استئناف، كون الجملة السابقة مثبتة، والفاعل فيها هو الله تعالى، في حين إنَّ هذه الجملة منفية والفاعل فيها هو الخلق بأسره، فالاستئناف أقرب لمؤدَّى الجملتين، والعطف أنسب بالسياق.

وأما (لا) فحرف نفي، والمنفي هو نفس الإحاطة، التي يُراد بها الإحاطة التامّة، كما هو واضح، وذلك لإمكان حصول الإحاطة الجزئية بعلم الله تعالى[1]. وبقرينة ما بعدها (بشيء) وما سيأتي من الاستثناء يصحّ كون المنفي هو الإحاطة التامّة، فيكون المفاد: أنَّ الخلق بأسره لا يحيط بأيِّ شيء من علمه إلا بمشيئة منه تعالى، كما سيأتي.

وأما الإحاطة في الجملة المنفية (يُحيطون) فالمراد منها المعرفة الإجمالية أو التفصيلية، فإن قلنا بأنَّ الإجمالية مساوية للجزئية مع اختلاف النسب فإنها غير منفية، لما عرفت من كونها القدر المُتيقن من تحصيل معرفة الله تعالى، وإن قلنا بأنها المعرفة التفصيلية فهو ما لا سبيل إليه، فعلمه تعالى بحيثية عينيّته للذات المقدّسة فهو مطلق لا حدَّ له، والمطلق لا يُمكن الإحاطة به، وإلا عاد مقيّداً، فالإحاطة التفصيلية تعني الوقوف على جميع جهات الشيء، والله تعالى لا جهة له لإطلاقه، كما هو ثابت في مظانّه.

ثمَّ إنَّ الإحاطة قد تكون مادّية، كما هو الحال بالنسبة لجدران الدار، حيث يُسمّى كلّ واحد منها بالحائط ، وقد تكون إحاطة معنوية، والتي تُفيد معاني مُختلفة، منها: العلم بتفاصيل كلِّ شيء، ومنها: حراسة كلّ شيء، والنتيجة العملية لذلك كلّه هو أنَّ المُحيط لا يعزب عنه شيء، ولا ريب بأنَّ هذه الإحاطة المعنوية لا تصدق إلا على الله تعالى، كما حكاه لنا القرآن الكريم، بقوله تعالى: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ**

---

(١) انظر: معرفة الله: ج١، الفصل الثاني، حيث تفصيل تقسيمات معرفة الله تعالى.

لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ: ٣)، ولذيل الآية أسرار وخفايا عميقة وكبيرة لا يسع المقام بتجليتها[١].

وهذه الإحاطة المعنوية ليست صورية أو اعتبارية، وإنما هي إحاطة وجودية تكوينية، وإلا كانت الإحاطة المادية أشرف منها، وحيث إنَّ الوجود المعنوي الحقيقي المجرّد هو الأشرف وجوداً وآثاراً فإنَّ اللائق بالله تعالى هو وصفه بالإحاطة المعنوية العلمية الحضورية بكلّ شيء.

ومن هنا يتّضح لنا سرّ آخر لعدم إحاطة الآخرين بشيء من علمه إلا بمشيئته تعالى، لأنَّ ما عداه تتمحور إحاطته بالأشياء في إطارها المادّي لا المعنوي، وتلك الإحاطة المعنوية الحقيقية لابدّ أن تكون منبثقة منه تعالى، فاحتاج الأمر إلى إذن وإشاءة منه تعالى.

والإحاطة بقسميها المادي والمعنوي تشتركان بمعناهما اللغوي، وهو دوران شيء حول شيء آخر، قال صاحب المقاييس: (حوْط: الحاء والواو والطاء كلمةٌ واحدة، وهو الشيء يُطِيفُ بالشيء، فالحَوْط مِن حاطَه حَوْطاً)[٢].

---

(١) لعلّ السيد الأُستاذ يعني بذلك أنَّ الكتاب المُبين أيّاً كان مصداقه فهو غير الله تعالى، فإذا كان ذلك الغير وهو مخلوق لله تعالى بطبيعة الحال قد أُدرج فيه كلّ شيء، أي أنه حقَّق معنى الإحاطة بجميع الأشياء، فإنه من باب أولى أن يكون الله تعالى مُحيطاً بكلّ شيء، لإحاطته بذلك الكتاب على أقلّ التقادير، والنكتة التي يُراد إثارتها عدم مكنة المُمكن من الاتصاف بالإحاطة بعالم الإمكان فكيف بالواجب؟ فإذا ما التزمنا بحاكمية الإنسان الكامل بكمالاته على ما عداه من عالم الإمكان يتعيَّن لك من هو الأولى بالاتّباع، بل من هو واجب الاتّباع، وما عداه فهو أشبه ما يكون بخرط القتاد، ولعلَّ هنالك أسراراً أُخرى أرادها (حفظه الله) من ذلك لم نلتفت إليها، ونأمل منه بيانها في مظانّها.

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس: ج٢، ص٢٩٦.

وستأتينا بيانات أُخرى في تصوير المشيئة وعلاقتنا بذلك، والمعنى الحقيقيَّ لإحاطته تعالى بالأشياء، والمعنى المجازي لإحاطتنا بذلك.

المفردة العشرون: (بِشَيْءٍ)

قيل بأنَّ الشيء هو الذي يصحّ أن يُعلَم ويُخبَر عنه، وهو اسم مشترك المعنى إذا استعمل في الله وفي غيره، ويقع على الموجود والمعدوم، وعند البعض هو عبارة عن الموجود(١)، وقد تقدّمت منّا بعض الإشارات المبيّنة لمفردة: (بشيء)، ولكنّ ما نريد بيانه في المقام ثلاث نكات، وهي:

١. إنَّ من معاني حرف الباء التبعيض، من قبيل ما جاء في قوله تعالى: ﴿... وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ...﴾ **(المائدة: ٦)**، حيث استفيد المسح ببعض الرأس لمكان الباء كما جاء ذلك في الخبر الصحيح(٢)، وبالتالي لو دلَّت الباء على التبعيض في المقام ففي ذلك مُبالغة كبيرة تدلّ على العجز المطلق على تحصيل أيِّ معلومة إلا بمشيئته سبحانه، فتوقّف الإحاطة على مشيئته لا يقتصر فيما إذا كان المعلوم شيئاً، وإنما لو كان المعلوم بعض الشيء فهو موقوف على تعلّق مشيئته تعالى بذلك.

٢. التعبير بالنكرة في المقام للمبالغة بأنَّ المعلوم حتى ولو لم يكن ذا بال وأهمّية تذكر فإنه هو الآخر موقوف على تعلّق مشيئته بذلك، فالنكرة لا يُراد

---

(١) انظر: مفردات ألفاظ القرآن: ص٢٧١.

(٢) عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر الباقر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إنَّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك ثمَّ قال: يا زرارة قال رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله لأنَّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿**فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ**﴾ فعرفنا أنَّ الوجه كلَّه ينبغي أن يغسل ثمَّ قال: ﴿**وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرَافِقِ**﴾، ثمَّ فصل بين الكلام فقال: ﴿**وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ**﴾، فعرفنا حين قال: ﴿**بِرُؤُوسِكُمْ**﴾، أنَّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء...). انظر: فروع الكافي: ج٣، ص٣٠.

منها جهة العموم فحسب، وإنما قصد منها التوهين أيضاً، وعليه فإذا كان الأمر غير ذي بال وتتوقّف معرفتنا به على تحقّق مشيئته وتعلّقها بذلك، فكيف بالأُمور الخطيرة؟

من هنا يتّضح لنا وجه عميق لكلمة الإمام زين العابدين عليه السلام: (**بك عرفتك، وأنت دللتني عليك ودعوتني إليك، ولولا أنت لم أدر ما أنت**)[1]، وما جاء في كلمة الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (**لا يُدرِك مخلوق شيئاً إلاّ بالله**)[2]، فمفاده بحسب الظاهر هو أنّ إدراكنا لأيّ شيء لا يكون إلاّ بواسطة معرفة الله تعالى، فمعرفة الله ليست علّة موجبة لمعرفة وتحصيل ما سواه اضطراراً، وإنّما هي وسيط في استجلاء ما نريد معرفته وتحصيله اختياراً، وكلٌّ بحسبه[3]، وقد ورد في هذه المعرفة التوسّطية الاختيارية أخبار مرويّة عن العترة الطاهرة[4].

---

(١) من دعاء أبي حمزة الثمالي للإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام.

(٢) توحيد الصدوق: ص١٤٣.

(٣) انظر: معرفة الله: ج١، ص٢٦٦.

(٤) انظر: بصائر الدرجات: ص٣٩٦، ح٥.

فهذه المعرفة التوسّطية الاختيارية ثابتة لأهل العصمة من آل محمد عليهم السلام، لِما هو ثابت عنهم من كونهم عليهم السلام أعرف خلق الله تعالى بالله، وهم مع ذلك يعرفون ويُحصِّلون ما يرون فيه مصلحة، كما أنهم عليهم السلام بواسطة هذه المعرفة يتزوَّدون آناً بعد آن، فعن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: (**لولا أنّا نزاد لأنفدنا**). «انظر: المصدر السابق: ص٤١٢، ح٣». وقد حُجب عنّا الكثير من معارفهم الإلهية الحقَّة لعملهم بالقاعدة المرويّة عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وهي قوله: (**إنا معاشر الأنبياء أُمرنا أن نكلِّم الناس على قدر عقولهم**). والتي أكَّدها حفيده الإمام جعفر الصادق عليه السلام بقوله: (**ما كلَّم رسول الله صلى الله عليه وآله العباد بكنه عقله قطّ**). انظر: أُصول الكافي: ج١، ص٢٣، ح١٥.

٣. إنَّ للشيئية صلة بموضوعة المشيئة من حيث الأصل والاشتقاق، وستأتي الإشارة إلى ذلك في مفردة المشيئة.

المفردة الحادية والعشرون: (عِلْمه)

العلم هو الإدراك، فقولنا: عَلِمَ بشيء، أي: أدركه؛ والدرك بمعنى حضور المُدرك بنفسه أو بصورته لدى المُدرك أي: العالم به، ومن هنا قيل بأنَّ العلم معنى انتزاعي أُخذ من العالم والمعلوم، فأينما كان هنالك عالم ومعلوم فهنالك علم بالضرورة يتحدّد بحدود المعلوم، ويُمكن القول بأنَّ وجود العالم يكشف عن العلم والمعلوم، ووجود المعلوم يكشف عن العلم والعالم أيضاً.

من هنا قيل بأنَّ: (علمه) تعالى يُراد به معلومه[1]، أو بشيء من معلومه على التفصيل، فجعل العلم في موضع المعلوم[2]، لنكتة الإحاطة التي تُناسب معلومه سبحانه لا ذات علمه، وحيث إنَّ الإحاطة بالشيء تُسمَّى علماً فإنَّ الآية نبَّهت إلى أنَّ هذه الإحاطة الموقوفة على إذنه وإشاءته سبحانه لا تخرج عن العلم بشيء ما من معلوماته، حيث عبَّرت الآية الكريمة بقوله: (مِن عِلْمِه)، فأراد البعضية لا الكلّية، والذي يظهر منه إرادة معلوماته الممكنة، كما سيأتي.

جدير بالذكر أنَّ معلومه – سبحانه– الذي إذا أُريد الإحاطة بشيء منه له طرق شتَّى، ولكنَّ المشهور منه هو العلم بالتعلّم الذي عليه عامّة الناس، وهو العلم العامّي بلغ ما بلغ صاحبه، وآخر هو العلم بواسطة التقوى وهو ما عليه خواصّ من الناس[3]، وهو العلم الخاصّي، وكلا العلمين العامّي والخاصّي

---

(١) انظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٤، ص٣٤٩.

(٢) انظر: تفسير مجمع البيان: ج٨، ص٤٢٧.

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿... وَاتَّقُواْ اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.«البقرة: ٢٨٢».

يشتملان على مراتب، للعالم والمعلوم مدخلية كبيرة في حدّها وحدودها، وسوف يأتينا تفصيل ذلك في تفسيرنا الموضوعي لهذه الآية الكريمة وبعض مباحث تأويلاتها.

المفردة الثانية والعشرون: (شَاء)

المشيئة مصدر شاء يشاء مشيئة[١]، وقيل: إنَّ الشيء مشتقّ من المشيئة لأنه ممَّا يصحّ أن يذكر ويشاء، كما اشتقّوا المعنى من عنيت[٢]، وقال الفراء في قوله تعالى: ﴿**إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللهُ...**﴾، بمعنى المصدر، فكأنه قال إلا مشيئة الله والمعنى إلا ما يريده الله[٣]، والمشيئة والإرادة والإيثار والاختيار نظائر[٤].

والمشيئة قد تأتي بمعنى الإرادة والاختيار كما تقدَّم، وقد تأتي بمعنى الإلجاء، كما في قوله تعالى: ﴿**قُلْ فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ**﴾ (**الأنعام: ١٤٩**)، أي: لو شاء لألجأكم إلى الإيمان، وهداكم جميعاً إليه، بفعل الإلجاء، إلا أنه لم يفعل ذلك، وإن كان فعله حسناً، لأنَّ الإلجاء ينافي التكليف[٥]، ومشيئة الإلجاء هي عينها مشيئة قدرة، ومشيئة الاختيار هي عينها مشيئة حكمة، والهداية تقترن بمشيئة الاختيار والحكمة لا مشيئة الإلجاء والقدرة، ويُنسب لصاحب الكشَّاف: (والمعنى: ولو شاء ربّك مشيئة قدرة لقسرهم جميعاً على الإيمان، ولكنّه شاء مشيئة حكمة فكلَّفهم وبنى أمرهم على ما يختارون، ليُدْخِل المؤمنين في رحمته، وهم المرادون بمن يشاء، ألا ترى إلى

---

(١) لسان العرب: ج١٤، ص٤١٩.

(٢) انظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٥، ص٤٣٥.

(٣) انظر: المصدر السابق: ج٧، ص٢٨. والآية: «الأنعام: ١١١».

(٤) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٥، ص٢٣٢.

(٥) انظر: المصدر نفسه: ج٤، ص١٨٨.

وضعهم في مقابلة الظالمين، ويترك الظالمين بغير ولي ولا نصير في عذابه)[١].

والمشيئة يصحّ أن تُقيَّد بشرط، بخلاف العلم والقدرة، ومن هنا قيل بأنَّ مشيئته سبحانه ليست أزلية، وإلا لما صحَّ تقييدها، بخلاف علمه وقدرته، ولذلك لا يصحّ أن يقال: لو علم سبحانه، ولو قدر، في حين يصحّ منّا القول: لو شاء الله، ولو أراد[٢].

وقد فُرِّق بين الإرادة والمشيئة، فقيل بأنَّ الإرادة هي العزم على الفعل أو الترك بعد تصوّر الغاية، وهي أخصّ من المشيئة، لأنَّ المشيئة ابتداء العزم على الفعل، فنسبتها إلى الإرادة نسبة الظنّ إلى الجزم، فربّما شئت شيئاً ولا تريده، لمانع ما، وأما الإرادة فمتى حصلت صدر الفعل لا محالة، وقد يطلق كلّ منهما على الآخر توسّعاً[٣]، وقد ورد في الخبر: (سُئل العالم عليه السلام كيف علم الله؟ قال: **عَلِمَ وشاء وأراد وقدّر وقضى وأمضى، فأمضى ما قضى، وقضى ما قدّر، وقدّر ما أراد، فبعلمه كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة، وبإرادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء، والعلم متقدّم على المشيئة، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء...**)[٤]، وسوف تكون لنا وقفة جليلة عند جملة من تفصيلات هذا الحديث الجليل وما يتضمّنه من خفايا وخبايا.

جدير بالذكر أنَّ للمشيئة صلة وثيقة بموضوعة الدعاء من جهة وموضوعة البداء من جهة أُخرى، وما لم تتبيَّن خطوط الصلة فإنَّ هذه الموضوعات

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج١٨، ص٢٠. لم نعثر على كلمة الزمخشري في كشّافه، ولا نعلم من أين نقلها السيد العلامة الطباطبائي قدّس سرّه.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج٥، ص٢٣٢.

(٣) انظر: الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري: ص٣٥ رقم: (١٣٨).

(٤) أُصول الكافي: ج١، ص١٤٨، ح١٦.

وغيرها سوف تبقى مُبهمة ومحلّ تهمة وتشكيك، وسيأتينا في بحث المشيئة جملة من تفصيلات العلاقة الجدلية بين هذه المفردات الأربع (المشيئة والإرادة والبداء والدعاء)، حيث سيتبيَّن لنا هنالك وجوه الخلط التي وقع فيها كثير من أعلام المسلمين من السابقين واللاحقين.

المفردة الثالثة والعشرون: (كُرْسِيُّه)

كرس يكرس كرساً، وأصل الباب فيه هو: (الكرس)، وهو بمعنى تراكب الشيء بعضه على بعض، أو بمعنى المتلبّد أي المجتمع(١)، وقد سمّي الكرسي بذلك، لتركيب بعضه على بعض، وكلّ شيء تراكب فقد تكارس تكارساً، ومنه الكُرَّاسة لتراكب بعض ورقها على بعض، وقد سمّيت بذلك لتكرّسها(٢)، والأكارس الجموع الكثيرة، ورجل كروس عظيم الرأس، لأنه تضاعف القوى كتراكب الشيء بعضه على بعض(٣). ويرى الخليل أنَّ الكرس من أكراس القلائد والوشح، فيقال: قلادة ذات كرسين، وذات أكراس ثلاثة، إذا ضممت بعضها إلى بعض(٤)، والكرس أيضاً: أبيات من الناس مجتمعة، والجمع أكراس وأكاريس، وقيل أيضاً: هو الطين المتلبّد(٥)، ويأتي أيضاً بمعنى: (الأصل)، ولعلّ هذا المعنى اللغوي الأخير هو الأكثر انسجاماً مع مورد الآية(٦).

ومن الواضح بأنَّ الكرسي في تعارف العامّة اسم لما يقعد عليه، ومنه قوله

---

(١) انظر: مفردات ألفاظ القرآن: ص٤٢٨.

(٢) انظر: لسان العرب: ج٦، ص١٩٣.

(٣) انظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٠٩.

(٤) كتاب العين: ج٥، ص٣٠٨.

(٥) انظر: لسان العرب: ج٦، ص١٩٤.

(٦) الصحاح تاج اللغة: ج٣، ص٩٧٠.

تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ﴾ (ص: ٣٤)، قال الزجاج: (الذي نعرفه من الكرسي في اللغة: الشيء الذي يُعتمد عليه ويُجلس عليه، فهذا يدلّ على أن الكرسي عظيم دونه السموات والأرض، والكرسي في اللغة والكراسة إنما هو الشيء الذي قد ثبت ولزم بعضه بعضاً)[1].

وقد اختلف أعلام المُفسّرين في معنى مفردة: (الكرسي) الواردة في الآية الكريمة، فقيل هو: (العرش)، وقيل هو: (سرير دون العرش)، وقيل هو: (أصل ملكه)، وقيل هو: (العلم)، حيث يُقال للعلماء الكراسي[2]، وقيل هو: (جسم بين يدي العرش)، وقد سُمِّي بذلك لإحاطته بالسموات السبع[3]، وقيل هو: (قدرته التي يمسك بها السموات والأرض)[4]، وسوف يأتينا فصل القول في ذلك في أبحاث التفسيرين التجزيئي والموضوعي للآية الكريمة، كما سيأتينا تفصيل دقيق نُوضِّح من خلاله مدى صحّة ما يُقال في مجازية هذه المفردة ومُناقشة ذلك.

المفردة الرابعة والعشرون: (يَؤُودُهُ)

الأود مصدر آد يؤود أوداً، تقول: أدت العود فأنا أؤوده أوداً فانآد، أي: عجته فانعاج، وتقول: آدني هذا الأمر، يؤودني أوداً إذا بلغ منك المشقّة، والأود: العوج، ومنه التأوّد وهو كالتثنّي والتعوّج. وتقول: ما آدك فهو لي آئد، أي ما أثقلك فهو لي مثقل[5]، وفي الصحاح: آده بمعنى حناه وعطفه،

---

(١) انظر: لسان العرب: ج٦، ص١٩٤.

(٢) انظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٠٩.

(٣) انظر: تفسير غريب القرآن: ص٣٠٩.

(٤) معاني القرآن: ج١، ص٢٦٤.

(٥) انظر: كتاب العين: ج٨، ص٩٥.

والانئياد الانحناء[١].

وأود الشيء أوداً: رجع، وآده الأمر أوداً: بلغ منه المجهود والمشقة، ويقال: تأوّدت المرأة في قيامها إذا تثنّت لتثاقلها، فالأود هو الثقل، وهو قول ابن عباس وقتادة[٢]، فيكون معنى: (لا يؤوده) هو: ولا يكرثه ولا يثقله ولا يشقّ عليه[٣]، وبذلك يكون معنى قوله تعالى: (**وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا**) هو أنه لا يثقله حفظهما[٤]، أو أنه سبحانه لا يشقّ عليه ذلك، ولا يثقله حفظهما[٥]. وقيل: إنما سُمِّيت الموؤودة بذلك في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ**﴾ (**التكوير: ٨**) للثقل الذي عليها من التراب[٦].

وأما الهاء في: (يؤوده) فإنها راجعة إلى الله، وقيل: إنها عائدة إلى الكرسي[٧]، قال الزجاج: يجوز أن يكون الضمير في قوله: (يؤوده) لله سبحانه، ويجوز أن يكون للكرسي لأنه من أمر الله[٨].

المفردة الخامسة والعشرون: (حِفْظُهُمَا)

حفظت الشيء حفظاً أي حرسته، والحراسة حفظ مُستمرّ، وحفظته أيضاً بمعنى استظهرته، فيُقال: تحفّظت الكتاب، أي: استظهرته شيئاً بعد شيء[٩]،

---

(١) الصحاح تاج اللغة: ج٢، ص٤٤٢.

(٢) انظر: زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي: ج١، ص٢٦٦.

(٣) انظر: لسان العرب: ج٣، ص٧٤.

(٤) انظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٠٩.

(٥) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٢، ص١٦١.

(٦) انظر: التبيان في تفسير القرآن: ج١٠، ص٢٨٠.

(٧) انظر: المصدر السابق: ج٢، ص٣٠٩.

(٨) انظر: فتح القدير: ج١، ص٢٧٢.

(٩) انظر: الصحاح تاج اللغة: ج٣، ص١١٧٢.

وقد سُمِّي الملائكة الحفظة بذلك لأنهم يكتبون أعمال الإنسان، فيحفظونها بذلك، ولأنهم أيضاً يقومون بمراقبة الأعمال بُغية تدوينها، وهذا العمل يُسمّى حفظاً أيضاً، فالمحافظة تأتي بمعنى المراقبة[١]، والحفيظ بمعنى المحافظ، ومنه قوله تعالى: ﴿...وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾ (هود: ٨٦)، والتحفّظ هو التيقّظ وقلّة الغفلة، وقيل بأنَّ الحفيظ في أسماء الله بمعنى العليم والشهيد، فتأويله الذي لا يعزب عنه شيء[٢]، أو لا يعزب عن حفظه الأشياء كلّها مثقال ذرة في السموات والأرض[٣]، وأصله أنَّ الحافظ للشيء عالم به في جميع الأحوال، فإذا خفيت عليه أحواله لا يتأتّى له حفظه.

والحفظ نقيض النسيان والغفلة، فيُقال: رجل حافظ وقوم حفّاظ وهم الذين رُزقوا حفظ ما سمعوا، وقلّما ينسون شيئاً يعونه[٤].

وممَّا تقدّم يُفهم بأنَّ المُراد من حفظ الله تعالى للسموات والأرض هو وقايتهما من الزوال والفساد، سواء كان ذلك بالمُباشرة أم بواسطة حفظة: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (النحل: ٥٠)، وأنَّ هذا الحفظ ليس فيه مؤونة عليه سبحانه، ولا يُثقل عليه، كما تقدَّم.

المفردة السادسة والعشرون: (الْعَلِيّ)

العلوّ: أصل البناء، ومنه العلاء والعلوّ، فالعلاء الرفعة، والعلوّ العظمة والتجبّر[٥]، والعلوّ والسفل أعلى كلّ شيء وأسفله، فيُقال: فلان من علية

---

(١) انظر: المصدر السابق: ج٣، ص١١٧٢.

(٢) انظر: الفروق اللغوية: ص١٨٠، رقم: (٧١٣).

(٣) انظر: لسان العرب: ج٧، ص٤٤١.

(٤) انظر: المصدر السابق: ج٧، ص٤٤١.

(٥) انظر: كتاب العين: ج٢، ص٢٤٥.

الناس، أي: من أهل الشرف وأصحاب المكانة الرفيعة، ويُقال: رجل عالي الكعب، أي: شريف ثابت الشرف عالي الذكر[١]، وكلّ من قهر امرأً أو عدوّاً فقد علا، واعتلاه واستعلى عليه. والفرس إذا جرى في الرهان وبلغ الغاية قيل فيه: استعلى على الغاية واستولى[٢]، و(الْعَلِيُّ) هو الذي علا على الأشياء واقتدر عليها، أو المستعلي على الأشياء بقدرته، لا من علوّ المكان[٣].

والله تبارك وتعالى هو العليّ العالي المتعالي ذو العلى والمعالي، وقد قيل بأنَّ الفرق بين العليّ والمتعالي أنَّ العليّ هو الذي رتبته أعلى المراتب العقلية، وهي المرتبة العليّة، فإن ذاته المقدّسة هي مبدأ كلّ موجود حسّي وعقلي، وأما المتعالي فهو المستعلي على كلّ شيء بقدرته، أو المتنزّه عن نعوت المخلوقات وعن كلّ شيء لا يجوز عليه في ذاته وصفاته وأفعاله، وهذان المعنيان ينسجمان مع المعنى المراد بيانه في المقام[٤].

وقيل بأنَّ العليّ هو المُتعالي عن الأشباه والأضداد والأمثال والأنداد، وعن أمارات النقص، ودلالات الحدث، وقيل: هو من العلوّ الذي هو بمعنى القدرة والسلطان والملك وعلوّ الشأن والقهر والاعتلاء والجلال والكبرياء[٥].

وقيل بأنَّ (العليّ) اسم للذات باعتبار أنه فوق سائر الذوات، و(العظيم) اسم للذات باعتبار تجاوزها حدّ الادراكات الحسّية والعقلية، والأوّل باعتبار سبقه على الموجودات، والآخر باعتبار صيرورة الموجودات إليه[٦].

---

(١) انظر: لسان العرب: ج١٥، ص٨٦.

(٢) انظر: كتاب العين: ج٢، ص٢٤٥-٢٤٦.

(٣) انظر: التبيان في تفسير القرآن: ج٨، ص٢٨٦ و: ص٣٩٤.

(٤) الفروق اللغوية: ص٣٧٤ رقم: (١٥١٢).

(٥) انظر: تفسير مجمع البيان: ج٢، ص١٦١.

(٦) انظر: مجمع البحرين: ج٢، ص٤٢٦.

والعُلا: جمع العليا، أي: جمع الصفة العليا والكلمة العليا، ويكون العُلى جمع الاسم الأعلى، وصفة الله العليا شهادة أن لا إله إلا الله، فهذه أعلى الصفات، ولا يوصف بها غير الله وحده لا شريك له، ولم يزل الله عليّاً عالياً مُتعالياً[(١)]، ومن هنا وُصفت كلمة الله بالعُليا، وكلمة الكافرين بالسفلى، وقد ورد في الحديث: (**اليد العليا خير من اليد السفلى**)[(٢)]، والعليا هي المتعفّفة، والسفلى هي السائلة، وقيل: العليا: المعطية، والسفلى: الآخذة أو المانعة.

والخلاصة: إنَّ العليّ يُناسب كثيراً العظمة، ولذلك جاء الوصف بذلك تباعاً، فيستقيم المعنى بكونه تعالى هو المستعلي على كلّ شيء بقدرته، أو المتنزّه عن نعوت المخلوقات وعن كلّ شيء لا يجوز عليه في ذاته وصفاته وأفعاله.

المفردة السابعة والعشرون: (الْعَظِيم)

قال ابن منظور: (العظيم: الذي جاوز قدره وجلَّ عن حدود العقول حتى لا تتصوّر الإحاطة بكنهه وحقيقته، والعظم في صفات الأجسام: كبر الطول والعرض والعمق، والله تعالى جلَّ عن ذلك)[(٣)].

و(الْعَظِيم) بمعنى العظيم الشأن، والقادر الذي لا يعجزه شيء، والعالِم الذي لا يخفى عليه شيء، لا نهاية لمقدوراته، ولا غاية لمعلوماته[(٤)].

ولذلك فإنَّ العظمة في حقّه تعالى منصرفة إلى عظم الشأن وجلال القدر، دون العظم الذي هو من نعوت الأجسام[(٥)]، ومن هنا قيل بأنَّ عظمة الشأن

---

(١) انظر: لسان العرب: ج١٥، ص٨٥.

(٢) فروع الكافي: ج٤، ص١١، ح٤.

(٣) انظر: لسان العرب: ج١٢، ص٤٠٩.

(٤) انظر: تفسير مجمع البيان: ج٢، ص١٦١.

(٥) زاد المسير: ج١، ص٢٦٦.

وجلالة القدر من أوصافه تعالى، فـإذا مـا وصـف العبـد بـذلك فهـو ذمّ لأن العظمة في الحقيقة لله عزّ وجلّ، وعظمة العبد تعنـي تكـبّره المـذموم وتجـبّره، وسـيأتينا في بحـث أخلاقـي عرفـاني معنـى العظمـة الإلهيـة والعظمـة غـير الإلهية[1]، حيث وُصف عذاب النار قرآنياً بالعظيم: ﴿...**ثُمَّ يُـرَدُّونَ إِلَى عَـذَابٍ عَظِيمٍ**﴾ (**التوبـة**: ١٠١)، ووصـف كيـد النـساء بـذلك أيـضاً في قولـه تعـالى: ﴿...**قَالَ إِنَّهُ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ**﴾ (**يوسف**: ٢٨).

---

(١) في بحوث التفسير الموضوعي للآية الكريمة وتأويلاتها.

معطيات المقطع الأول

١. لله تعالى صفات كمال، بها تكون الذات، فهي عين الذات مصداقاً، وأنَّ الذات كافية في أخذ الصفة منها وحملها عليها، وهي الصفات المُسمَّاة بالصفات الذاتية الثبوتية، من قبيل: (الحياة والعلم والقدرة)؛ وله تعالى صفات جمال، جمُلت بها الذات، وهي المُسمَّاة بالصفات الفعلية والإضافية الإثباتية، وهي صفات زائدة على الذات كلامياً، فلا تكفي الذات في حملها عليها، إذ لابدَّ من طرف آخر، من قبيل: (الخالقية والرازقية والرحمانية)؛ وله تعالى صفات جلال، وهي التي تُسلب عن الذات تنزيهاً لها[١].

٢. للتشطير الصفاتي فوائد جمَّة، منها ما يتعلَّق بالسير الأسمائي، ومنها ما يتعلَّق بالآثار المترتّبة عليها، ومنها ما يتعلَّق بتعيين الوظائف الكونية المنتظمة، ومنها ما يتعلّق بوجه حكاية اسم الجلالة للصفة.

٣. لجذر اسم الجلالة (الله) تصويرات عديدة، الصحيح فيها مقولتان، الأُولى تتبنَّى مقولة الاشتقاق، والثانية تتبنَّى مقولة الوضع المباشر المستقلّ للذات المقدَّسة خاصّة، وهي المقولة التي تُوصد الأبواب أمام جميع التصوّرات الأُخرى، فهو الواضع لذاته المقدّسة اسماً علماً ينسجم مع إطلاق كماله وجماله وجلاله، وهذا هو السرُّ في إطباق الملل والنحل على كونه اسماً لذاته المقدَّسة.

٤. إنَّ أفضل ما قيل في معنى لفظ الجلالة هو أنه اسم للموجود الحقِّ الجامع للصفات الإلهية، المنعوت بنعوت الربوبية، المنفرد بالوجود الحقيقي،

---

(١) الذاتية والفعلية والإضافية والثبوتية والإثباتية، اصطلاحات كلامية فلسفية، وأما الكمال والجمال والجلال فاصطلاحات تُتداول في كتب الأخلاق والعرفان، وقد حاول السيد السيد الأُستاذ دام ظله، الجمع بين الرؤية الكلامية الفلسفية والرؤية الأخلاقية العرفانية.

لا إله إلا هو سبحانه، وهو المعنى الأقرب لاسم الله الأعظم، وبنحو الفتوى يُمكن القول بأنَّ كلَّ ما يصحُّ نعت الذات المقدَّسة به فإنه يقع معنى للفظ الجلالة.

٥. إنَّ لفظ الجلالة على اعتباريته إلا أن التفكّر فيه لا ينفكّ البتّة عن التفكّر في مُسمَّاه، فيكون معناه مقروناً بالعبادة، وفيه الإخفات أولى من الجهر.

٦. إنَّ لفظ الجلالة وإن كان علماً للذات المقدَّسة، إلا أنه لا يحكي سرَّ الذات البتّة، فسرُّها لا يطَّلع عليه أحد أبداً، ومعرفتها الإقرار بالعجز عن ذلك، كما ورد: (**لم تجعل للخلق طريقاً إلى معرفتك إلا بالعجز عن معرفتك**).

٧. في قوله تعالى: ﴿**وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ**﴾ إشارة إلى وصفه بغير ما وصف به نفسه، أو وصفه بما لم يرد في خبر صحيح، فإنَّ وصف شيء فرع معرفة الشيء نفسه.

٨. لا تُوجد صفة ثبوتية ذاتية إلا ومرجعها الكمال، ولا توجد صفة إثباتية فعلية إلا ومرجعها الجمال، ولا تُوجد صفة سلبية تنزيهية إلا ومرجعها الجلال.

وحكاية اسم الجلالة لأسماء الله وصفاته مراتبية بحسب المحكي له، وهو طالب معرفة الذات بالاسم والصفة، كما أنَّ كفاية الحكاية وعدمها أمر مردّه إلى نوع المعرفة المُتزوَّد بها، وإلى مرتبة العارف في سفره المعنوي.

٩. من دواعي محبوبية لفظ الجلالة (الله) أوّلاً: أنَّ الألف واللام لهما أثر نفسي كبير على المستمع، وربما لخاصّية الوضوح والتعريف فيهما واللذان يُمثّلان ميلاً فطرياً، بخلاف حرف الهاء الموغل في السرّية والإبهام.

وثانياً: أنَّ الاسم عادة ما يكون فانياً في معناه، وحيث إنَّ معناه حاكٍ عن الخير كلِّه، فإنَّ شدَّة التعلّق بالمسموع ستكون بيِّنة.

وثالثاً: أنه سرٌّ أودعه الله تعالى في قلوبنا ووجداننا، فنحن أثره وفيضه.

١٠. إنَّ لفظ الجلالة حاكٍ عن الأسماء الحسنى جميعاً، لأنه اسم للذات المقدَّسة الجامعة لصفات الكمال والجمال والجلال، بالتالي فإنَّه يُمثّل إجمال

نعوت الذات.

١١. إنَّ لله تعالى اسماً هو الأوسع آثاراً مُطلقاً، وهو الحاكم على جميع الأسماء، وهو اسم الله الأعظم، والاسم الظاهر الذي تبوّأ هذا الموقع في نظام حاكمية الأسماء الإلهية هو (الله) سبحانه، ومن هنا تفهم لِمَ تكون البسملة باسمه، فهو الاسم الذي تُدار به دفّة الوجود، علماً بأنَّ الذين شُرِّفوا بحمله إنما حملوا منه ما يسعه كمالُهم لا كماله سبحانه، وبذلك يتّضح لنا ـ ولو إجمالاً ـ وجه العلاقة بين لفظ الجلالة واسم الله الأعظم.

١٢. إنَّ أقرب معنى لمفردة (إله) في المقام هو المعبود، فيكون المفاد هو أنه لا معبودَ موجودٌ سواه، وبضميمة لفظ الجلالة (الله) يكون المؤدّى: هو المُحتجب عن الأنظار، المرتفع بتمام الكمال، لا معبود موجود سواه، وإن شئت قلت: إنه الله المعبود بحقٍّ ولا معبودَ بحقٍّ سواه.

١٣. إنَّ جميع الآيات التي كانت بصدد إثبات التوحيد واستعملت الأداة (إلا) فقد استعملتها بمعنى الحصر لا الاستثناء.

١٤. إنَّ الضمير (هو) يشتمل على غموض وإبهام رغم أنه أعرف المعارف، والإشارة لله سبحانه وتعالى به بدلاً من لفظ الجلالة أكثر وقعاً في النفوس وأعمق حكاية عن الذات المقدَّسة، لأنَّها كلَّها إبهام وغموض، فيكون التعبير الموافق لمقتضى الحال هو بالضمير.

١٥. إنَّ معنى (الحيّ) هو أنه ذو الحياة الثابتة على وزان سائر الصفات المشبّهة في دلالتها على الدوام والثبات، وقوام هذه الحياة الذاتية السرمدية العلمُ والقدرة، بمعنى أنه حيّ من حيث هو عالم ومن حيث هو قادر، لا أنَّ حياته مركّبة من العلم والقدرة.

١٦. القيُّوم هو القائم بذاته، والمُقيم لغيره، دون الحاجة لأحد من خلقه، فالكلّ مُتقوّم به، ولا أحد غيره قيُّوم في الخلق البتّة، لعدم خروج أحد عن قيُّوميّته.

١٧. إنَّ السِّنة مقدَّمة للنوم وليست مرتبة منه، فيكون نفيها عنه سبحانه أبلغ في التعبير من نفي مرتبة من النوم، ورغم أنَّ نفي السِّنة محصّله نفي النوم نفسه، إلا أنَّ مجيء نفي النوم أريد به المُبالغة في نفي مُطلق الغفلة عنه، كما أنَّ مُقتضى القيومية نفي السِّنة والنوم عنه تعالى.

١٨. إنَّ الإذن هو السماح بالفعل، وهو أعمّ من أن يكون إذناً تكوينياً كما هو الحال في الشفاعة الأُخروية، أو تشريعياً كما في المباحات والرُّخص الشرعية.

١٩. قيل بأنَّ علمه تعالى يُراد به معلومه، فجعل العلم في موضع المعلوم لنكتة الإحاطة التي تُناسب معلومه سبحانه لا ذات علمه، والإحاطة بشيء من معلومه له طرق شتَّى، منها العلم بالتعلّم، وهو العلم العامّي، والعلم بواسطة التقوى، وهو العلم الخاصّي.

٢٠. إنَّ للمشيئة صلة وثيقة بموضوعة الدعاء من جهة، وموضوعة البداء من جهة أُخرى، وما لم تتبيَّن خطوط الصلة فإنَّ هذه الموضوعات وغيرها سوف تبقى مُبهمة ومحلّ تهمة وتشكيك.

٢١. سُمِّي الكرسي بذلك لتركيب بعضه على بعض، وكلّ شيء تراكب فقد تكارس، ويأتي بمعنى: (الأصل)، وهو الأكثر انسجاماً مع مورد الآية.

٢٢. معنى: (لا يؤوده) هو أنه تعالى لا يثقله ولا يشقّ عليه، فيكون معنى: (**وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا**) هو أنه لا يثقله حفظهما، ولا يشقّ عليه ذلك.

٢٣. إنَّ المُراد من حفظ الله تعالى للسموات والأرض هو وقايتهما من الزوال والفساد، وأنَّ هذا الحفظ ليس فيه مؤونة عليه سبحانه، ولا يُثقل عليه.

٢٤. (الْعَلِيُّ) هو الذي علا على الأشياء واقتدر عليها، أو المتنزّه عن نعوت المخلوقات، وعن كلّ شيء لا يجوز عليه في ذاته وصفاته وأفعاله.

٢٥. (الْعَظِيم) يُراد به رفعة الشأن، والقادر الذي لا يعجزه شيء، والعالِم الذي لا يخفى عليه شيء، لا نهاية لمقدوراته.

التفسير المفرداتي

المقطع الثاني من آية الكرسي

- المفردة الأولى والثانية: (لاْ إِكْرَاهَ ، الدِّينِ).
- المفردة الثالثة: (قد تبَيَّنَ).
- المفردة الرابعة والخامسة: (الرُّشْدُ ، الْغَيِّ) .
- المفردة السادسة والسابعة: (فَمَنْ يَكْفُرْ ، الطَّاغُوتِ).
- المفردة الثامنة: (وَيُؤْمِنْ).
- المفردة التاسعة: (فقد اسْتَمْسَكَ).
- المفردة العاشرة: (الْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ).
- المفردة الحادية عشرة: (لا انفِصَامَ لها).
- المفردة الثانية والثالثة عشرة: (سَمِيعٌ ، عَلِيمٌ).
- معطيات المقطع الثاني.

مفردات المقطع الثاني

مرَّ بنا أنَّ مفردات المقطع الثاني من آية الكرسي هي: (لاَ إِكْـرَاهَ ، الـدِّينِ ، قد تبَيَّنَ، الرُّشْـدُ ، الْغَـيِّ ، يَكْفُـرْ ، الطَّـاغُوتِ ، يُـؤْمِن ، اسْتَمْـسَكَ ، الْعُـرْوَةِ الْوُثْقَىَ، انفِصَامَ ، سَمِيعٌ ، عَلِيمٌ)، وفي ضوء المنهجة الـسابقة في المقطـع الأوّل نواصل بحث مُفردات المقطعين التاليين، وهي كالتالي.

المفردة الأولى: (لا إكراه)

(لا) حرف نافٍ للجنس، تقع على اسم جـنس[1] فتنفـي وقوعـه مطلقـاً، فيكون المُؤدَّى نفي مُطلق الإكراه، ومن شروط عملها في النفـي كـون اسـمها نكرة، وهو مُتحقّق في مفردة (إكراه)، وهو واضـح. ومفـردة الإكـراه تقـع في قبال التخيير، فالنفي المطلق يفيد تحقّـق الاختيـار، لاسـيَّما في مثـل موضـوعة الدين المُبتنية على الفعل القلبي، ومـا الـشهادة الظاهريـة إلا انعكـاس لـذلك

---

(١) ذكر النُحاة بأنَّ اسم الجنس على نوعين: أحدهما يقال له اسم جنس جمعي، والثـاني يقـال له اسم جنس أفرادي، فأما اسم الجنس الجمعي فهو: ما يدلّ على أكثر من اثنـين، ويفـرق بينه وبين واحده بالتاء، والتاء غالباً تكون في المفرد كبقرة وبقر وشجرة وشجر، ومنه كلم وكلمة؛ وأما اسم الجنس الأفرادي فهو: ما يصدق على الكثـير والقليـل واللفـظ واحـد، كماء وذهب؛ واسم الجنس الجمعي غير اسم الجمع، فاسم الجمع من قبيل: رهط وركـب وجيش.

ومنه يُعلم بأنَّ كلمة: (إكراه) هي اسم جـنس أفـرادي، وإذا مـا عُلـم بـأنَّ اسـم الجـنس موضوع لمعنى مشترك بين أفراد الطبيعة باعتبار اشتراكها فإنَّ المنفـيَّ بواسـطة أداة النفـي السابقة عليها هو مطلق أفراد الطبيعة. منه (دام ظله).

الفعل، وإلا صارت الشهادة المخالفة للفعل نفاقاً[١]، فمن أُكره على الشهادة (صورة الفعل الخارجية) فهو ليس بمسلم شرعاً وواقعاً، كما أنَّ الذي يُكره على نطق كلمة الكفر ليس بكافر، وهذا الأمر محلّ وفاق أعلام المسلمين.

علماً بأنَّ نفي الإكراه موضوعه ـ بحسب المشهور ـ هو أهل الكتاب[٢]، فلهم أن يبقوا على دينهم ضمن شروط معيّنة يُطلق عليها شروط أهل الذمّة، وأما المسلم الفطري وغير الفطري أيضاً فلا يحقُّ له شرعاً إبدال دينه مطلقاً، حيث يُطلق عليه عندئذ بالمرتدّ الفطري، أو المرتدّ الملّي، بحسب أصل إسلامه، وحكمهما معلوم، وأما الكافر الحقيقي الذي لا دين سماويّ له فإنه يُكره على الدخول في الدين ـ إن ظُفر به ـ أو يُصار به إلى أحكام أُخرى معلومة أيضاً، وللمسألة تفاصيل وصور كثيرة وقع فيها الخلاف إلا أنَّ أُصولها مُجمع عليها تقريباً، وقد أوجزنا بعضها[٣]، وأما التفاصيل فنوكلها إلى أبحاثنا الفقهية.

---

(١) المراد بالشهادة كلمة التوحيد (أشهد أن لا إله إلا الله) والإقرار بالنبوّة الخاتمة (وأشهد أن محمداً رسول الله)، بها يكون الناطق اختياراً مسلماً ظاهراً، فإن كان معتقداً بها فهو مسلِم واقعاً، وفيهما معاً ـ ما دام مختاراً ـ يُصان دمه وماله وعرضه، وهذا محلّ وفاق المسلمين، كما عبَّر بذلك سيّدنا الأُستاذ (دام ظله).

(٢) سيأتي الفصل في هذه المسألة في الفصل السادس من الباب الثاني من الكتاب، فانتظر.

(٣) وهو أنَّ المراد بالمرتدّ الفطري: هو الذي نشأ مسلماً ابتداءً، فلم يدخل إلى حاضرة الإسلام من حضيرة أُخرى، وحكمه الأوّلي هو القتل، فإن تاب تُقبل توبته ولكنها لا تدرأ عنه حدَّ القتل، وإن كانت التوبة خالصة واقعاً، نعم لا يجب عليه عندئذٍ تعريض نفسه للقتل، فله أن يتخفّى أو يترك بلدته، فهو ليس كالقاتل الذي يجب عليه الإعلام بذلك وتسليم نفسه حتى على فرض توبته، هذا كلّه إذا كان المرتدّ الفطري رجلاً بالغاً عاقلاً مختاراً، وأما إذا كان المرتدّ الفطري امرأة فتُستتاب وتُقبل توبتها، فإن لم تتب تُسجن مُؤبَّداً، أو يجعل الله لها سبيلاً؛ وأما المرتدّ الملّي فهو من لم يكن مسلماً ابتداءً ثمَّ أسلم وعُلِمَ إسلامُه ثمَّ ارتدّ عن إسلامه إلى ملّة أُخرى، سواء كانت الملّة الأُخرى ديناً سماوياً آخر أم ملّة الكفر =

إذن فمفردة: (لا إِكْرَاهَ)، تعني لا إلزام بمتعلّقه في المقام، وهو الدين، بمعنى لا إلزام في الطاعة لغير المسلمين بالإقرار والإتيان بمفردات الدين الإسلامي، وسوف تأتينا بيانات خاصّة باحتمالات الدين وما يترتّب على ذلك، في التفسير التجزيئي (الجُملي) للآية.

ثمَّ إنَّ فاعل الإكراه المُنتفي فعله هو الله تعالى لا غير، فهو سبحانه من يملك القدرة على توجيه حركات القلوب بالاتجاه الذي يُريد، من قبيل جعله المودّة في القلوب لمن استحقّ ذلك؛ قال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدّاً**﴾ (مريم: ٩٦)، وأما الغير فعسير عليه ذلك، بل مُحال، وقد عرفت بأنَّ من أُكره على كلمة الشهادة فهو ليس بمسلم شرعاً وواقعاً، فلم يبق إلا القلب، وهو أمر لا يملكه إلا الله تعالى، ففاعل الإكراه على تقدير حصوله هو الله تعالى، وقد نفى الباري - جلَّت قدرته- وقوع ذلك منه رغم قدرته عليه؛ قال تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾ (يونس: ٩٩).

وهذه المشيئة مشيئة القسر والإلجاء، لخاصيَّتها التكوينية، علماً بأنَّ حرف الاستفهام أورد للإعلام بأنَّ الإكراه ممكن، وإنما الشأن في المُكرِه من هو؟ وما هو إلا الله تعالى وحده، لأنه هو القادر وحده على أن يفعل في قلوبهم ما يضطرّون عنده إلى الإيمان[1]، وما دام الإكراه منفيّاً، بل لا موضوع له فإنه

= المحض، فإن أعلن الكفر أستُتيب، فإن تاب درأ عنه القتل وإلا فيُقتل بلا فصل، فإن كفر بعد توبته قُتل دون أن يُستتاب، والأصحّ أنه يُقتل بعد الكفر ثلاثاً أو أربعاً على خلاف، ولا فرق هنا بين الرجل والمرأة. ومنه يُعلم بأنَّ المرتدّ الفطري أسوأ حالاً من المرتدّ الملّي من حيث الحكم المترتّب على ارتداده، وستأتينا بيانات أُخرى موجزة في التفسير التجزيئي للآية. منه (دام ظله).

(١) انظر: فقه القرآن، للراوندي: ج١، ص٣٤٥.

يكون المُؤدَّى النهائي لنفي الإكراه هو أن يُترك للإنسان حقّ الاختيار لنفسه ما شاء من طرفي الفعل وعاقبتي الثواب والعقاب[١].

المفردة الثانية: (الدِّين)

عند مُراجعة المعنى اللغوي نجد معاني مُتعدّدة للدِّين (بكسر الدال)، منها الطاعة والجزاء والمكافأة والحساب، أما الطاعة فيُقال مثلاً: دانوا لفلان أي أطاعوه[٢]، من قبيل ما جاء في قوله تعالى: ﴿**إِلاَّ الَّذِينَ تَابُواْ وَأَصْلَحُواْ وَاعْتَصَمُواْ بِاللهِ وَأَخْلَصُواْ دِينَهُمْ لله فَأُوْلَـئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (**النساء: ١٤٦**)، وقوله تعالى: ﴿...**وَلَهُ الدِّينُ وَاصِباً**...﴾ (**النحل: ٥٢**)، وقوله تعالى: ﴿...**وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ**...﴾ (**التوبة: ٢٩**)، أي لا يطيعون طاعة حقّ[٣].

وأما بمعنى الجزاء والمكافأة والحساب، فيقال: دانه ديناً، أي جازاه، وقد ورد في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام: (**ابن آدم كن كيف شئت. كما تدين تدان**)[٤]، أي: كما تُجازي تُجازى، أي تجازى بفعلك وبحسب ما عملت، أو كما تفعل تُجازى على المشاكلة، وقوله تعالى: ﴿**أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً أَئِنَّا لَمَدِينُونَ**﴾ (**الصافّات: ٥٣**)، أي: مجزيّون محاسَبون[٥]، ومنه قوله تعالى: ﴿**مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾ (**الفاتحة: ٤**)، وقوله تعالى: ﴿**يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ**...﴾ (**النور: ٢٥**)، أي: جزاءهم الواجب، وقوله تعالى: ﴿**وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ**﴾

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج٢ ٣٤٢.

(٢) انظر: كتاب العين: ج٨، ص٧٣. وأيضاً: مفردات ألفاظ القرآن: ص٣٢٣، مادة دين. ومنه قول الشاعر عمرو بن كلثوم:

وأيّام لنا ولهم طوال ... عصينا الملك فيها أن ندينا.

(٣) انظر: مجمع البحرين: ج٢، ص٧٦.

(٤) أُصول الكافي: ج٢، ص١٣٨، ح٤.

(٥) انظر: الصحاح، تاج اللغة: ج٥، ص٢١١٨.

(**الذاريات**: ٦)، أي الجزاء، وغير ذلك من الآيات الكريمة.

والدين يُجمع على أديان، ومنه جاءت صفة الدّيَّان لله تعالى، وهي بمعنى القهَّار، وقيل الحاكم، وقيل القاضي، وهو فعّال من دان الناس، أي قهرهم فأطاعوه، من «دنتهم فدانوا»، أي: قهرتهم فأطاعوا[١].

وهذه المعاني اللغوية لا ينفيها القرآن الكريم، ولكنها ليست مقصودة له محضاً عند استعماله لمفردة الدين، فالمعاني اللغوية عادة ما تكون لازمة، أو مقصودة ثانياً وبالعرض، من قبيل ما نحن فيه، حيث لم يُقصد فيه ذلك، وإنّما قصد به معنىً آخر ذكره جملة من المفسّرين، وهو أنّ الدين ـ إجمالاً ـ هو الطريقة المُثلى في الحياة أو المنهج القويم الذي يُوصل الإنسان إلى سعادته الدنيوية بما يُناسب الكمال الأخروي[٢].

أو قل هو الطريقة المسلوكة التي يقصد بها الوصول إلى السعادة الحقيقية التي هي تمثّل الغاية المطلوبة، فيطلبها كلّ موجود عاقل بحسب تركّب وجوده وتجهّزه بوسائل الكمال، طلباً خارجياً واقعياً، وحاشا أن يُسعد الإنسان أو أيّ عاقل من الخليقة بأمر ولم يتهيّأ بحسب خلقته له، أو أنه قد هُيِّئ لخلافه، كأن يسعد بترك التغذى أو النكاح أو ترك المعاشرة والاجتماع، أوقد جُهِّز بخلافها، أو يسعد بالطيران كالطير أو بالحياة في قعر البحار كالسمك ولم يجهَّز بما يوافقه[٣].

إذن فالدين منهج في الحياة بجميع أبعادها الاعتقادية والأخلاقية والسلوكية، وبمختلف مجالات السلوك، سواء كانت فردية أم اجتماعية، ونحو ذلك فيما يتعلّق بعلاقاته بالطبيعة وغيرها، وبهذا المعنى ـ المنهج والطريقة ـ ورد الاستعمال القرآني، من قبيل قوله تعالى: ﴿**قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي شَكٍّ مِّن**

---

(١) انظر: مجمع البحرين: ج٢، ص٧٨.

(٢) انظر: التفقّه في الدين، حوار مع السيد العلامة كمال الحيدري: ص٣٦.

(٣) الميزان في تفسير القرآن: ج٧، ص١٩٢.

دِينِي...﴾ (يونس: ١٠٤)، أي: في طريقتي التي أسلكها وأثبت عليها.

وفي ضوء ذلك يتّضح لنا أنه لا تُوجد ملّة أو كيان بشري إلاّ ولها دين، فحتى الملاحدة لهم دين، وهو دين الجاهلية بحسب التعبير القرآني، وهم يطلبون سعادتهم به أيضاً، غاية ما في الأمر أنهم يُخطئون في المصداق لأسباب تراكمية تُخلّفها الموروثات الفاسدة والبيئة الملوّثة، وغير ذلك من ظروف وأعراف وتقاليد تقطع الإنسان عن الحركة الجادّة باتجاه الحقّ.

وبذلك تكون المحصّلة من هذه المفردة والسابقة عليها هو نفي الإكراه في اتخاذ المنهج الحياتي، ما دام الإنسان عاقلاً مختاراً، ولا ريب بأنَّ الدواعي الفطرية تحثّ الإنسان للبحث عن كماله وسعادته، وهذه السعادة لا تكون كذلك ما لم تكن منسجمة تماماً مع الكمال الأخروي، لأنّ الحياة الأخروية هي دار القرار والبقاء، فينبغي أن تُقصد من كلّ عاقل، وأنّ الحياة الدنيا هي دار الممرّ ودار التزاحم والفناء، وينبغي أن لا تكون هي الغاية في حركة الإنسان، وبذلك نكون قد عرفنا مجمل حقيقة الدين، كمنهج في الحياة الدنيا لكسب السعادة الحقيقية المتناسبة مع الكمال الأخروي[1].

ثمَّ إنَّ الدين بمعناه الأوّل، وهو الطاعة، يُمكن توظيفه في المقام، فيكون المؤدّى هو الطاعة للمنهج الذي يسير بنا باتجاه السعادة الحقيقية، ولكنَّ السؤال الأهمّ إنما يتعلَّق بمصداق ذلك الدين والمنهج، فلا يكفي إطلاق القول فيه، وإلا وقع محذور الخطأ في تشخيص المصداق، كما هو حال الملاحدة والمشركين والمنافقين.

وهنا نُوجز ذلك بكلمة واحدة سيأتي تفصيلها في الأبحاث اللاحقة من بحوثنا التجزيئية والموضوعية في موضوعة عدم الإكراه في الدين، والكلمة هي أنَّ الدين المعنيّ في المقام هو الدين الخاتم، الذي ختم كلّ كمال وجمال

---

(١) انظر: التفقّه في الدين: ص٣٦.

وجلال يتطلّبه السير الكمالي للإنسان، والدين الخاتم هو ما جاء به الرسول الأعظم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله المُسمَّى بالإسلام، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ الله يَبْغُونَ...﴾ (آل عمران: ٨٣)، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥)، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الحَقِّ...﴾ (التوبة: ٣٣)، وما جاء في مورد البحث، وهو قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، وغير ذلك من النصوص القرآنية.

قال الشيخ الطوسي: (﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، أي: لا في دينه، لأنه قد تقدّم ذكر الله، كأنه قال: لا إكراه في دين الله)[1]، وقد صرَّح صاحب المجمع بقوله: (والمراد الدين المعروف، وهو الإسلام، ودين الله الذي ارتضاه)[2].

المفردة الثالثة: (قَد تَبَيَّن)

«قد» حرف يفيد التحقيق، بمعنى أنَّ ما بعده تحقَّق وتمّ الفراغ منه، وهو التبيين، وإنما أفاد معنى التحقيق لوقوع الفعل الماضي بعده، كما هو في المقام.

وأما التبيين: فهو الإيضاح والوضوح أيضاً، وبَانَ الشيء بياناً: اتّضح فهو بيِّن، وكذلك أبان الشيء فهو مُبيَّن، واستبان الشيء: وضُح، وتبيَّن الشيء: وضُح وظَهر[3].

و(تبيَّن) فعل مُضارع مصدره التبيان وليس البيان، والفرق بين البيان والتبيان هو أنَّ البيان كون الشيء مُبيَّناً بدون حجّة، والتبيان جعل الشيء مُبيَّناً مع الحجّة، وهو من المصادر الشاذّة، حيث جاء بالكسر بخلاف الأصل الذي

---

(١) التبيان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣١١.

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٢، ص١٦١.

(٣) انظر: الصحاح تاج اللغة: ج٥، ص٢٠٨٣.

ينبغي أن يكون على وزن «التَّفعال» بفتح التاء كالتَّكرار والتَّذكار[١]، ومنه قوله تعالى: ﴿...**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ**...﴾ (**النحل: ٨٩**)، أي: كشْفهُ وإيضاحه وإظهاره لكلّ شيء بحاجة إلى ذلك.

وفي المقام يكون المعنى الأوّل والظاهر هو وضح وظهر، ولا ريب بأنَّ الوضوح والظهور يقتضيان نوعاً من التميّز، فيكون معنى التبيّن في قوله تعالى: ﴿**قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾ هو أنه قد تميَّز كلّ ما هو رشد عن كلّ ما هو غيّ[٢]، وهذا النوع من التبيُّن والتميُّز إنما حصل بواسطة كثرة الحُجج الباهرة والآيات الظاهرة[٣]، وهذا التبيين والتمييز مطلقٌ في زمكانيته، ومطلقٌ في مخاطبيه، فلا تخصيص فيه بزمان دون زمان، ولا بأحد دون أحد، فيفيد تبيين الرشد في كلّ زمان لكلّ أحد، وفي ذلك إشارة ضمنية إلى وجود المعصوم عليه السلام[٤]، كما سيأتي[٥].

المفردة الرابعة: (الرُّشْد)

رشد يرشد رشداً ورشاداً، بمعنى: إصابة الأمر والطريق، وهو نقيض الغيّ، ونقيض الضلال أيضاً، فيُقال: رشد فلان، إذا أصاب وجه الأمر والطريق، فيكون بمعنى الدلالة والهداية[٦]، والمراشد: مقاصد الطرق، والطريق الأرشد: نحو الأقصد[٧]، والرشيد من أسماء الله الحسنى، هو الذي أرشد الخلق إلى

---

(١) انظر: مجمع البحرين: ج١، ص٢٧٤.

(٢) انظر: تفسير كنز الدقائق: ج١، ص٦١١.

(٣) التبيان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣١١.

(٤) انظر: تفسير كنز الدقائق: ج١، ص٦١٢.

(٥) في بحوث التفسير التجزيئي والموضوعي، عند المرور بجملة: (قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ).

(٦) انظر: كتاب العين: ج٦، ص٢٤٢.

(٧) انظر: الصحاح، تاج اللغة: ج٢، ص٤٧٤.

مصالحهم، أي هداهم ودلَّهم عليها، واسترشده: بمعنى طلب منه الرشد، ويقال: استرشد فلان لأمره إذا اهتدى له[١].

فيكون المراد الأوّل لمفردة (الرشد) هو القصد والهداية والدليلية والصواب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ (غافر: ٣٨)، أي: أهدكم سبيل القصد والهداية والدليلية والصواب[٢]، ومنه قوله تعالى: ﴿...فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً...﴾ (النساء: ٦)، أي: صلاحاً في دينهم وصواباً في أقوالهم وأفعالهم.

قال الطريحي: (والرُّشد: الصلاح، وهو إصابة الحقّ. وأمر بيِّنٌ رشده: أي صوابه ...، والأئمّة الراشدون: أي الهادون إلى طريق الحقّ والصواب)[٣]، فيكون المؤدَّى النهائي للمعطى اللغوي للمفردة هو إصابة الحق، لا مُطلق الإصابة، والهداية للحقّ، لا مطلق الهداية، وهكذا يُراد من القصد والدليلية، بمعنى قصد الحقّ والدليلية على الحقّ، وعليه يكون المراد اللغوي من المفردة في المقام بمعية التبيين هو: قد تبيَّن طريق الحقّ ودليلية إصابته، وصار قصده جلياً بها لا خفاء فيه.

نعم، قد يكون الرشد غير مُساوٍ للهدى مصداقاً، بل هو أعمّ منه، فيحتاج انطباق أحدهما على الآخر إلى عناية خاصّة، وفي ذلك يقول الطباطبائي: (الرشد بالضمّ والضمّتين: إصابة وجه الأمر ومحجَّة الطريق ويقابله الغيّ، فهما أعمّ من الهدى والضلال، فإنهما إصابة الطريق الموصل وعدمها على ما قيل، والظاهر أنَّ استعمال الرشد في إصابة محجَّة الطريق من باب الانطباق على المصداق،

---

(١) انظر: لسان العرب: ج٣، ص١٧٥.

(٢) من لطائف ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله في هذا المعنى أنَّ بني رشدان، وهم بطن من العرب كانوا يسمّون بني غيّان فأسماهم صلى الله عليه وآله ببني رشدان، وقال مرّة لرجل: (ما اسمك؟ فقال: غيّان، فقال: بل رشدان). انظر: لسان العرب: ج٣، ص ١٧٦.

(٣) مجمع البحرين: ج٢، ص١٨٠.

فإنَّ إصابة وجه الأمر من سالك الطريق أن يركب المحجَّة وسواء السبيل، فلزومه الطريق من مصاديق إصابة وجه الأمر، فالحقّ أن معنى الرشد والهدى معنيان مختلفان ينطبق أحدهما بعناية خاصّة على مصاديق الآخر وهو ظاهر)[١].

جدير بالذكر أنَّ أمير المؤمنين علياً عليه السلام كان يقول لرشيد الهجري رضي الله عنه: **(أنت رشيد البلايا)**[٢]، أي: العارف بها وبوجهتها، وقد عُرف بذلك فيما بعد.

المفردة الخامسة: (الغَيّ)

الغيّ مصدر «غوى»، والغواية: الانهماك في الغيّ[٣]، والتغاوي هو التجمّع والتعاون على الشرّ[٤]، وقد مرَّ بنا في معنى الرشد أنَّ هنالك تضاداً واقعاً بينه وبين الغيّ، فيكون كلّ ما في معاني الرشد مُنعكساً ضدّه في الغيّ، فتقول غوى

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٤٢.

(٢) رشيد الهجري: من أصحاب أمير المؤمنين علي والحسن والحسين وعلي بن الحسين عليهم السلام، أرسل إليه عبيد الله بن زياد، فدعاه إلى البراءة من أمير المؤمنين علي عليه السلام فأبى أن يبرأ منه، فقدّموه وقطعوا يديه ورجليه وتركوا لسانه، فقال رشيد: آتوني بصحيفة ودواة أكتب لكم ما يكون إلى يوم الساعة، ولعلّه كان يقصد ما أخبره به أمير المؤمنين عليه السلام وما يتعلَّق ببني أُمية وفضائحهم، فأرسل إليه ابن زياد حجّاماً ليقطع لسانه، فمات رضي الله عنه في ليلته. وقد كان ذا علوم غيبية فريدة، حيث أخذ علم البلايا والمنايا من الإمام علي عليه السلام، فكان إذا لقيَ الرجل قال له: فلان أنت تموت بميتة كذا، وتقتل أنت بقتلة كذا وكذا، فيكون كما يقول رشيد، ولذلك كان أمير المؤمنين علي عليه السلام يُسمّيه رشيد البلايا، أي أنه يُقتل بمثل هذه القتلات التي كان يُخبر بها البعض، فكان كما قال عليه السلام، أو لأنه كان عارفاً بالبلايا. انظر: اختيار معرفة الرجال، للطوسي: ج١، ص٢٩٠ رقم: «١٣١».

(٣) انظر: كتاب العين: ج٤، ص٤٥٦.

(٤) انظر: غريب الحديث، للقاسم بن سلام الهروي: ج٣، ص٤٣٠.

يغوي غيّاً وغواية: إذا سلك خلاف طريق الرشد، وغوى الفصيل يغوي غياً: إذا قُطِعَ عن اللبن حتى يكاد يهلك، فالغيّ سلوك لطريق الهلاك[١]، وهو ليس خفيّاً على أحد، كما هو حال الرشد، ولكنَّ الغفلة عادة ما تُوقع صاحبها في الغيّ، وهو الغالب في مورد الغيّ، كما أنَّ الإصرار على القدح بآيات الله تعالى مُوجب لذلك أيضاً، وقد ورد ذلك في نصّ صريح جامع لمفردتي الرشد والغيّ، وهو قوله تعالى: ﴿...وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لاَ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَكَانُواْ عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٤٦)، ومنه يتّضح بأنَّ الرشد طريق للطاعة، ومحلّ الثناء، كما أنَّ الغيّ طريق للمعصية، ومحل الذمّ واللوم، وفي ذلك أنشد البعض:

ومن يلق خيراً يحمد الناس أمره ومن يغو لا يعدم على الغيّ لائماً[٢]

فيكون الغيّ بوابّة مُشرعة على الضلال والكفر بمعناهما العامّ، كما أنّ الرشد بوابّة مُشرعة على الهداية والإيمان بمعناهما العامّ أيضاً، ولعلَّ الفرق بين الغيّ والضلال هو أنَّ أصل الغيّ هو الفساد، وأصل الضلال هو الهلاك[٣]، وقد عرفت بأنَّ الغيّ عادة ما يكون وليداً للغفلة والنسيان، والغفلة هي تعبير آخر عن فساد أو إفساد الفطرة، فلا يبقى هدف صحيح واضحاً، بخلاف الرشد فهو إحياء وإيقاظ لها، فلا يبقى مجال للفساد والضلال والتيه؛ قال الطباطبائي:

---

(١) التبيان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣١٢.

(٢) ذكر الشيخ الشنقيطي أنَّ هذا البيت من قصيدة لربيعة بن سفيان، المُلقَّب بالمرقش الأصغر، وهو عمّ الشاعر طرفة بن العبد، قالها في قصّة جرت له مع بنت المنذر بن النعمان، ومطلعها:

ألا يا سلمي لا صبر لي عنك فاطما ولا أبداً ما دام وصلك دائما.

انظر: أمالي الشريف المرتضى: ج٤، ص١٥٤.

(٣) انظر: الفروق اللغوية: ص٣٩٢، رقم: ١٥٧٧.

(إنَّ الضلال هو العدول عن الطريق مع ذكر الغاية والمقصد، والغيّ هو العدول مع نسيان الغاية، فلا يدري الإنسان الغويّ ماذا يريد وماذا يقصد)[١].

ولكن مع ذلك كلّه لا نجد ضيراً في إطلاق الغيّ وإرادة الضلال، ولعلَّ منه قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيّاً﴾ (مريم: ٥٩)، أي يلقون ضلالاً وخيبة، أو غيّاً عن طريق الجنة، وقيل: الغيّ وادٍ في جهنم[٢]، وقيل: إنَّ الله تعالى قد سمّى العقاب غيّاً في الآية الآنفة الذكر[٣].

فيكون المؤدَّى النهائي لمفردة الغيّ هو الفساد والضلال والهلاك، والغفلة والنسيان، والخيبة والعقاب، وهو كافٍ في الكفّ عنه لكلّ عاقل مختار، وبه ينتفي وجه الحاجة للإكراه، كما تقدَّم، وكما سيأتي، فإنَّ من الدواعي الأوّلية للإكراه الإبهام والغموض والإجمال، فإذا ما جاء الرشد في الأصل والفرع تعيَّن التحرّك باتجاهه فطرياً، فضلاً عن كون الإكراه موجباً لغياب كمال الحقّ في نواقص الباطل.

ومن هنا يتّضح بأنَّ الدين الحقّ رشده ذاتيّ، والدين الباطل غيّه ذاتيّ أيضاً، ومن حُسن صنيع الله تعالى بنا أنه قد بيَّن للإنسان في كلّ زمان ومكان حقائق دينه القويم، فكان دينه هو الرشد عيناً وحصراً، والرشد كلّه في اتّباعه، والغيّ في تركه والرغبة عنه، وعلى هذا لا موجب لإكراه الناس عليه، وكيف يُكره عليه وهو بنفسه يحمل في كلّ طيّاته أنفس متاع للفطرة وهو التوحيد[٤].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٤٢.

(٢) انظر: مجمع البحرين: ج٣، ص٣٤١.

(٣) انظر: كنز الفوائد، للكراجكي: ص٤٩. وأيضاً: بحار الأنوار: ج٥، ص١٩٤.

(٤) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٤٢.

المفردة السادسة: (فَمَنْ يَكْفُرْ)

الفاء حرف عطف يُفيد التفريع، أي: بعد أنَّ تبيَّن أنه لا إكراه في الدين، وأن الرشد والغيّ قد تبيَّنا، فإنه يتفرَّع عليهما أن يتّخذ العاقل الحرّ المختار المحجَّة البيضاء سبيلاً، المتمثّلة بإعلان الإيمان بالله والكفر بالطاغوت، فالتفريع نتيجة مترتّبة على مقدّمات، كما هو الحال فيما نحن فيه.

وأما مفردة: (منْ) فإنها اسم شرط يجزم فعلين، الأوّل يُسمى باسم الشرط والآخر يسمّى بجواب الشرط، وهو مبنيّ على السكون في محلّ رفع مبتدأ، وفعلُ شرطِه جاء بعده، وهو: (يَكْفُرْ)، وجوابه هو: (اسْتمْسَكَ)، وسيأتي بيان ذلك، وأما مفردة: (يَكْفُرْ)، فهي فعل شرط مضارع مجزوم بالسكون، فاعله ضمير مستتر مقدَّر يعود على الإنسان المكلَّف المُشار إليه باسم الشرط.

وأما معنى المفردة، فالكفر ـ وهو مصدر الفعل ـ نقيض الإيمان والشكر أيضاً، فيقال لأهل دار الحرب: قد كفروا، أي: عصوا وامتنعوا، ويُقال: كَفَرَ النعمة، أي: لم يشكرها[1]، والأصل اللغوي للكفر هو الستر، فهو مصدر كفرت الشيء، إذا غطّيته وسترته، ومنه قيل للّيل كافر، لأنه ستر بظلمته ووارى[2]، أو لأنه ستر كلّ شيء بظلمته، وكلّ شيء غطَّى شيئاً فقد كفره[3].

وأما الكافر فإنما سُمِّي بذلك لأنه يستر حقيقة الإيمان المودَعة في فطرته، فإنَّ الإنسان يولد على الفطرة، وقد ورد: (**ما من مولود يولد إلا على الفطرة، فأبواه اللذان يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه**)[4]، والفطرة قرآنياً جاءت في قوله

---

(١) انظر: كتاب العين: ج٥، ص٣٥٦. و: لسان العرب: ج٥، ص١٤٤.

(٢) ترتيب إصلاح المنطق: ص٣٢٥.

(٣) انظر: الصحاح تاج اللغة: ج٢، ص٨٠٧.

(٤) من لا يحضره الفقيه: ج٢، ص٤٩، ح١٦٦٨. والحديث عن الإمام الصادق عليه السلام.

تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠)، وقد سُئل الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن هذه الفطرة القرآنية فقال عليه السلام: (**فطَرهم على التوحيد**)[١]، فيعمل الإنسان على ستر صوت الفطرة الناطق بالتوحيد ومعرفة الله تعالى، وهذا الستر هو مؤدَّى الكفر لغوياً، وقيل: إنما سُمِّي الكافر بذلك للجحود، كما يقال: كافرني فلان حقّي، إذا جحده حقَّه[٢]، وسوف يأتينا أنَّ هذا الستر والكفر قد يكون كفر الجحود، أو كفر المعاندة، أو كفر النفاق، أو كفر الإنكار، فانتظر[٣].

هذا، وقد يُطلق الكفر ويراد به الشرك، والعكس بالعكس، ولكنَّ هنالك فرقاً بين الكفر والشرك، فللكفر خصال كثيرة، وكلّ خصلة منها تضادّ خصلة من الإيمان؛ لِما عرفت من وجه المقابلة والتناقض بينهما، وبمقتضى المقابلة فإنَّ العبد إذا ما فعل خصلة من الكفر فإنه يكون قد ضيَّع خصلة من الإيمان، وأما الشرك فخصلة واحدة، وهو اتخاذ إله مع الله تعالى أو دونه، وقد كثر استعمال هذا المعنى حتى قيل لكلّ كفر شرك، على وجه التعظيم له والمبالغة في صفته، وإنما قيل لمضيّع الإيمان «كافر» لتضييعه حقوق الله تعالى من الإقرار بألوهيته وشكر نعمه[٤].

ثمَّ إنَّ الكفر لأنه ستر لأصل الحقيقة التي تتفرّع عليها جميع الحقائق الأُخرى فإنَّ مُرتكبه ما دام على كفره لا يُغفر له أبداً؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً

---

(١) أُصول الكافي: ج٢، ص١٣.

(٢) انظر: غريب الحديث: ج٣، ص١٣.

(٣) في التفسير التجزيئي والتفسير الموضوعي.

(٤) انظر: الفروق اللغوية: ص٤٥٤، رقم: «١٨٢٣».

بَعِيداً﴾ (النساء: ١١٦)، فللضلال مراتب، وأبعد مراتبه هو الشرك، وأما الكفر الإلحادي، بمعنى إنكار أصل الخالق فلا يُتصوّر من عاقل، قال تعالى: **﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾** (العنكبوت: ٦١).

المفردة السابعة: (الطَّاغُوت)

الطاغوت صيغة مبالغة من طغى يطغي، وهو اسم جنس مفرد[1]، بدليل قوله تعالى: **﴿يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ﴾** (النساء: ٦٠)، حيث قال: (به) ولم يقل: (بهم)، وجمعه طواغيت وطواغ، وقد يُطلق ويُراد به الجمع كما هو الحال في المقام، حيث قال بعده: **﴿يُخْرِجُونَهُم﴾** ولم يقل: يُخْرِجُهُم، فقصد بذلك الجمع، حيث أخبر عنه بجمع لأنه اسم جنس ـ كما تقدّم ـ فيكون على حدّ قوله تعالى: **﴿...أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاء...﴾** (النور: ٣١)، وقال الكسائي: الطاغوت واحد وجماع[2].

ووزن طاغوت طغيوت على فعلوت، ثمَّ قُدّمت ياؤه محافظة على بقائها فصار طيغوت، ووزنه فلعوت، ثمَّ قلبت ألفاً لتحرّكها وانفتاح ما قبلها فصار طاغوت[3]. قال الشيخ الطوسي: (الطاغوت: وزنها في الأصل فعلوت، وهو مصدر مثل الرغبوت والرهبوت والرحموت، ويدلّ على أنها مصدر وقوعها على الواحد والجماعة بلفظ واحد)[4].

ويُطلق الطاغوت ويُراد به ما عُبِدَ من دون الله عزَّ وجلَّ، وكلّ رأس في

---

(١) انظر: تفسير الثعالبي: ج١، ص٥٠٦.

(٢) انظر: لسان العرب: ج١، ص٣٠٦. و: ج٤، ص٥٨٦ . و: ج١٥، ص٩.

(٣) انظر: المصدر السابق: ج١٥، ص٩.

(٤) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٢، ص١٦١.

الضلال طاغوت، وقيل: الطاغوت الأصنام، وقيل الشيطان، وقيل الكهنة، وقيل مردة أهل الكتاب[١]، وقد يطلق على الكافر أيضاً[٢]، وقد ورد عن الإمام محمد الباقر عليه السلام: (**من رفع راية ضلال فصاحبها طاغوت**)[٣]، وفي الدعاء للإمام الحجّة بن الحسن عجَّل الله فرجه الشريف: (**اللهمَّ أعذه من شرِّ كلِّ باغ وطاغ**)[٤]، أي: مُتجاوز للحدّ بطغيانه، والطاغوتية تسمية صحيحة في كلّ معبود من دون الله تعالى يرضى ذلك لنفسه، بدعوى منه أو له، كفرعون ونمرود[٥].

ثمّ إنَّ الطاغوت مفردة أبلغ في التعبير من مفردة الطاغي لفخامة لفظه، وقد سُمِّيَ الشيطان به لشدّة طغيانه، وكلّ من جاوز الحدّ في ضرب أو معصية من الشرّ والمكروه فقد طغى[٦]، والظاهر لنا من كلّ ما تقدّم أنَّ الطاغوت والطاغوتية هي مجانبة الحقّ والإصرار على ذلك، ومصداقه الأبرز هو الشيطان ومن سار على نهجه، وهذه الطاغوتية كمفهوم مأخوذة على نحو الكلّي المُشكّك، ومنه يتّضح التعدّد في مفردات مصاديقه بين ما عُبِدَ من دون الله عزّ وجلّ، والشيطان ورأس كلّ ضلالة والأصنام، والكهنة، ومَردة أهل الكتاب، والكافر، للتفاوت الواضح في درجة الانطباق.

المفردة الثامنة: (ويُؤْمِن)

الواو حرف عطف، ومفردة (يُؤْمِن) فعل مضارع معطوف على فعل الشرط (يَكْفُر) مجزوم بالسكون، والعطف إما أن يكون عطف جملة على جملة،

---

(١) انظر: لسان العرب: ج٨، ص٤٤٤.

(٢) انظر: مجمع البحرين: ج٣، ص٥٠.

(٣) فروع الكافي: ج٨، ص٢٩٦، ح٤٥٦.

(٤) بحار الأنوار: ج٥٣، ص١٧٣.

(٥) انظر: تفسير الثعالبي: ج١، ص٥٠٤.

(٦) انظر: الفروق اللغوية: ص١٥٥.

أو عطف مفرد على مفرد كما هو في المقام، فلو كان العطف عطف جملة للزم رفع الفعل (يُؤْمِن)، بيد أنه مجزوم كما جاء في النصّ.

ثمّ إنَّ الفعل (يُؤْمِن) مُشتقّ مصدره (الإيمان)، وقد اتّفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم على أن الإيمان معناه التصديق[١]، وقد جاء في قوله تعالى: ﴿...وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لِّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ (يوسف: ١٧)، أي: ما أنت بمُصدّق لنا، أو قوله تعالى: ﴿...يُؤْمِنُ بِالله وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ...﴾ (التوبة: ٦١)، أي: يُصدّق الله ويُصدّق المؤمنين[٢]، وأما شرعاً فالإيمان هو التصديق بالله تعالى، بوجوده وبصفاته وبرسله وبكتبه وبملائكته، وبالبعث والصراط والميزان، وبالجنّة والنار، وما يلحق كلَّ ذلك.

وقد قيل بأنَّ الله تعالى إنما سُمّي بالمؤمن لأنه آمن عباده من أن يظلمهم[٣]، وقيل لأنه يصدق عباده وعده، أو يؤمنهم في القيامة من عذابه، فهو من الأمان[٤]، وقد حدَّ الزجاج الإيمان بإظهار الخضوع والقبول للشريعة ولما أتى به النبي محمد صلى الله عليه وآله مع اعتقاده وتصديقه بالقلب، فمن كان على هذه الصفة فهو مؤمن مسلم غير مرتاب ولا شاكّ[٥]، فالمؤمن مبطن من التصديق مثل ما يظهر، فإن أظهر ذلك وهو خلوٌ من الاعتقاد به فهو مجرّد مسلم لا غير، به تُصان نفسه وماله وعرضه، ولكن دون قبول الأعمال[٦]، كما

---

(١) انظر: لسان العرب: ج١٣، ص٢٢.

(٢) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٥، ص٧٩.

(٣) انظر: الصحاح، تاج اللغة: ج٥، ص٢٠٧١.

(٤) النهاية في غريب الحديث: ج١، ص٧٠.

(٥) وفقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهَ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ الله أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ «الحجرات: ١٥».

(٦) انظر: لسان العرب: ج١٣، ص٢٢.

هو مُبيَّن في محلّه، وكما سيأتي في التفسير الموضوعي للآية، ومن هنا قيل بأنَّ المؤمن بالقلب، والمسلم باللسان، وللإيمان والتصديق مراتب طولية، ينبغي التوفّر على أدناها.

وقد ورد عن جعفر الكناسي قال: (قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: ما أدنى ما يكون به العبد مؤمناً؟ قال: **يشهد أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمداً عبده ورسوله، ويقرّ بالطاعة، ويعرف إمام زمانه، فإذا فعل ذلك فهو مؤمن)**[(١)].

المفردة التاسعة: (فَقَدِ اسْتَمْسَكَ)

الفاء حرف يُفيد الربط بين جُملتي الشرط والجزاء، وكلمة (قد) حرف يُفيد التحقيق، وأما مفردة (اسْتَمْسَكَ) فهي فعل ماضٍ مبنيّ على الفتح في محلّ جزم جواب الشرط، والفاعل ضمير مستتر يعود على الإنسان المكلَّف المشار إليه باسم الاستفهام (من)، كما تقدم.

وأما لغةً: فأمسكت الشيء، وتمسّكت به، واستمسكت به، كلّه بمعنى: اعتصمت به[(٢)]، ومسكت الشيء: قبضته، وأمسكت المتاع على شيء: حبسته، وأمسك الله الغيث: حبسه ومنع نزوله، واستمسك الرجل على الراحلة: استطاع الركوب[(٣)]، والتمسّك بما لديه ضنّاً به[(٤)].

فالاعتصام بالعروة الوثقى والقبض والانحباس عليها معان مقصودة للآية في مساحتها اللغوية، قال الشيخ الطبرسي: ﴿**فقد اسْتَمْسَكَ**﴾ أي: تمسَّك واعتصم[(٥)].

---

(١) بحار الأنوار: ج٦٦، ص١٦، ح١.

(٢) انظر: الصحاح تاج اللغة: ج٤، ص١٦٠٨.

(٣) انظر: مجمع البحرين: ج٤، ص٢٠٣.

(٤) انظر: كتاب العين: ج٥، ص٣١٨.

(٥) مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٢، ص١٦١.

وفي ضوء هذه المعاني اللغوية القريبة تنطلق المعاني الأُخرى التي تُشكّل مساحات جديدة على مستوى الفقه والعقيدة والأخلاق، كما سيأتي.

المفردة العاشرة: (الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى)

العروة لغة مأخوذة من عروة الدلو وعروة الكوز بمعنى مقبضه، وعروة القميص مدخل زرّه، وعرى المزادة آذانها(١)، والجمع عُرى، فيُقال مثلاً: عُرى الإيمان، أي: مقابضه، وقد ورد في الحديث عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (**من أوثق عرى الإيمان أن تحبَّ في الله وتبغض في الله، وتعطي في الله، وتمنع في الله**)(٢)، أي: أوثق مقابضه.

والعروة أيضاً بمعنى الانعزال والبروز والتفرّد، فيُقال: نخلة عرية، أي: التي عُزلت عن المساومة لحرمة أو لهبة إذا أينع ثمرها، ويُطلق اسم المعاري ويُقصد بها اليدان والرجلان والوجه لأنها بادية وظاهرة دائماً، والعروة من النبات: ما تبقّى له من خضرة في الشتاء تتعلّق بها الإبل حتى تدرك الربيع(٣)، أو الشجر الذي لا يزال باقياً في الأرض لا يذهب، وقد تأتي بمعنى الرفد والقصد لحاجة، قال الجوهري: (وعروت الرجل أعروه عرواً، إذا ألممت به وأتيته طالباً، فهو معروّ، وفلان تعروه الأضياف وتعتريه، أي تغشاه)(٤).

وعليه فمن يكفر بالطاغوت ويُؤمن بالله تعالى فقد استمسك بالمقبض الحقيقي للإيمان، وانعزل عن الأغيار وتفرَّد بهذا الكمال، ولا ريب بأنَّ الكلمة

---

(١) انظر: لسان العرب: ج١٥، ص٤٤. والمزادة هي: الراوية، سُمِّيت بذلك لأنه يزاد فيها جلد آخر من غيرها فتكون أكبر من القربة. انظر: مجمع البحرين: ج٣، ص٥٩. والأقرب أن تكون بمعنى الجلدة التي يُحفظ فيها الزاد.

(٢) أُصول الكافي: ج٢، ص١٢٥، ح٢.

(٣) انظر: كتاب العين: ج٢، ص٢٣٣-٢٣٤.

(٤) انظر: الصحاح تاج اللغة: ج٦، ص٢٤٢٣.

الجامعة للإيمان بالله والكفر بالطاغوت هي كلمة التوحيد (لا إله إلا الله)، التي استُفتحت بها الآية، ولكن بمعنى الإيمان بذلك؛ قال الشيخ الطوسي: (العروة الوثقى الإيمان بالله)[1]، وسيأتينا في بحوث لاحقة ذكر بعض الوجوه المصداقية للعروة والوثقى.

وأما كلمة (الْوُثقَىَ)، فالوثيق: المحكم، والوثاق: الحبل، أو الشيء الذي يوثق به وثاق، والجمع: الوثق بمنزلة الرباط والربط[2]، والوثيقة في الأمر: إحكامه والأخذ بالثقة، والجمع وثائق، والميثاق: من المواثقة والمعاهدة، والجمع مواثيق[3]، ومنه قوله تعالى: ﴿...**وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُم بِهِ**...﴾ (**المائدة: ٧**)، ويُقال: أوثقه في الوثاق، أي شدّه، ومنه قوله تعالى: ﴿...**فَشُدُّوا الْوَثَاقَ**...﴾ (**محمد: ٤**)، ومنها معنى الوثاقة فتقول: وثقت فلاناً، إذا قلت إنه ثقة واستوثقت منه[4]، ومنه ينقدح معنى الأمانة والاستئمان، فيُقال: وثق به، أي: ائتمنه، وأنا واثق به وهو موثوق به[5]، أي: مأمون ومُؤتمن.

وهنا نكون قد اقتربنا من المقاصد الأساسية للمفردة القرآنية، فيكون المؤدَّى اللغوي الأقرب للمقصد القرآني في مفردتي (**الْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ**) هو أنَّ الكافر بالطاغوت المؤمن بالله تعالى يكون قد تمسَّك بالمقبض الحقيقي الأوثق والآمن للإيمان، وستأتينا جملة من تصويرات التمسّك، وبيان معنى الأوثقية الموجبة للأمن والطمأنينة في المتابعة[6].

---

(١) التبيان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣١٢.

(٢) انظر: لسان العرب: ج١٠، ص٣٧١.

(٣) انظر: كتاب العين: ج٥، ص٢٠٢.

(٤) انظر: الصحاح تاج اللغة: ج٤، ص١٥٦٢.

(٥) انظر: لسان العرب: ج١٠، ص٣٧١.

(٦) في بحوث التفسيرين التجزيئي والموضوعي للآية الشريفة.

المفردة الحادية عشرة: (لاَ انْفِصَامَ لها)

حرف (لا) نافٍ للجنس، فيكون مُؤدّاه الأوّلي نفي مدخوله إما بوجوده المفهومي فلا تصل النوبة لمصاديقه المُتصوّره، وإما بوجوده المصداقي بجميع صوره، ومفردة (انفصام) اسمها مبني على الفتح في محلّ نصب، ومفردة (لها) مُتعلّقة بخبرها المحذوف تقديره اسم من أسماء العموم (موجود أو ثابت أو مُستقرّ أو كائن)، فيكون المؤدَّى هو: النفي المطلق لانفصام العروة الوثقى.

والانفصام لغةً: من الفصم، بمعنى: كسر الحلقة والخلخال، والفصم: أن ينصدع الشيء من غير أن يبين أو يُقطع، فتقول: فَصَمْته فانفصم أي: انصدع[١]، فيُقال مثلاً: وجدت في ظهري انفصاماً، أي: انصداعاً[٢]، والانفصام يأتي أيضاً بمعنى القطع والانقطاع، وهو المؤدَّى اللغوي لقوله تعالى: (لا انفِصَامَ لها)[٣]، ويُقال أيضاً: أفصم المطر، أي أقلع وانكشف، وأفصمت عنه الحمى، بمعنى انقطعت وانقلعت[٤]، ويأتي الانفصام بمعنى الانكسار أيضاً، فيكون المؤدَّى اللغوي الجامع للانفصام المنفيّ هو: لا انكسار ولا انقطاع ولا انصداع ولا انقلاع للعروة الوثقى؛ قال الشيخ الطوسي رحمه الله: (الانكسار والانفصام والانصداع والانقطاع نظائر)[٥].

المفردة الثانية عشرة: (سَمِيع)

السمع حسّ الأذن، وهو مصدر يكون واحداً وجمعاً، حيث تقول: سمعت الشيء سمعاً وسماعاً، وقد يجمع على أسماع، ومعناه استفادة لفظ المسموع

---

(١) انظر: كتاب العين: ج٧، ص١٣٨.
(٢) انظر: النهاية في غريب الحديث: ج٣، ص٤٥٢.
(٣) انظر: لسان العرب: ج١٢، ص٤٥٣.
(٤) انظر: الصحاح تاج اللغة: ج٥، ص٢٠٠٢.
(٥) التبيان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣١٢.

وصوته ثمَّ فهمه[١]، والمسموع هو ما وقر في الأذن من شيء تسمعه[٢]، والسمع - بالكسر - الصيت والذكر الجميل، فيقال: ذهب سمعه في الناس، أي: سمعته وذكره الجميل[٣]، وقد تأتي «سمعت» بمعنى أجبت، من قبيل قول المُصلّي: «سمع الله لمن حمده»، حيث فُسِّر بمعنى: أجاب حمده وتقبّله، ويقال أيضاً: اسمع دعائي، أي: أجب، لأن غرض السائل الإجابة والقبول، ومنه الدعاء: **اللهمَّ إني أعوذ بك من دعاء لا يُسمع**، أي لا يستجاب[٤]، وقد يأتي «السمع» بمعنى الإصغاء كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ...**﴾ (**الأنعام: ٣٦**)، أي: يصغون إصغاء الطاعة[٥].

والسميع على وزن فعيل يندرج ضمن أبنية صيغة المبالغة، فالأصل سامع - اسم فاعل - فيُصاغ للمبالغة على سميع وسمّاع، والمبالغة في الصفة الإلهية تُفيد الغاية في الكمال، وسميعيته وإن كان لها مُؤدّى مستقلّ إلا أنها مندرجة ضمن صفة العلم، فكما أنَّ علمه وسع كلَّ شيء فكذلك سمعه، كما سيأتي[٦]، فهو سميع بغير جارحة، لا يعزب عن إدراكه مسموع، وإن خفي أمره، قال تعالى: ﴿**أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُم بَلَى وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ**﴾ (**الزخرف: ٨٠**).

جدير بالذكر أنَّ الله تعالى يُوصف بالسميعية لا بالاستماعية، فإنَّ الاستماع هو استفادة المسموع بالإصغاء إليه ليفهم، ولذا لا يقال: إنَّ الله يستمع، وإنما

---

(١) انظر: مجمع البحرين: ج٢، ص٤١٨.

(٢) انظر: لسان العرب: ج٨، ص١٦٤.

(٣) انظر: الصحاح تاج اللغة: ج٣، ص١٢٣١.

(٤) انظر: لسان العرب: ج٨، ص١٦٢.

(٥) انظر: مجمع البحرين: ج٢، ص٤١٨.

(٦) في بحوث التفسير الموضوعي للآية الشريفة.

هو سميع[١]، بمعنى حضور كلّ شيء لديه سبحانه، وسيأتي بيان معنى الحضور لديه.

وفي ضوء ذلك فإنَّ المفاد اللغوي لمفردة «السميع» هو من حضر صوت المسموع لديه وأصغى له ففهمه وأجابه، وهذه المعاني القريبة والمتفرّقة تجتمع في معنى الحضور والإجابة الموافقَين للعلم الإلهي.

المفردة الثالثة عشرة: (عَلِيم)

العلم نقيض الجهل، والعليم من أبنية صيغة المبالغة، فيُقال: فلان علّامة وعلّام وعليم[٢]، وهي صفة تكون لله تعالى ـ كما في المورد ـ وقد ورد في وصفه تعالى أنه عالم وعلام وعليم[٣]، وأما الإنسان فيصحّ وصفه بذلك أيضاً، كما تقدم، وكما جاء في قوله تعالى حكاية عن يُوسف عليه السلام: ﴿**قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَآئِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ**﴾ (**يوسف: ٥٥**)، وعلمت الشيء عرفته[٤].

وقيل بأنَّه قد جاء العلم بمعنى المعرفة كما جاءت بمعناه، لاشتراكهما في كون كلّ منهما مسبوقاً بالجهل، لأنَّ العلم وإن حصل عن كسب فذلك الكسب مسبوق بالجهل[٥].

ولكنَّ الصحيح خلاف ذلك، فالعلم مسبوق بالجهل بالنسبة للممكن دون الواجب، وأما المعرفة فمسبوقة بالنسيان والغفلة، كما أنَّ النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، فكلّ معرفة علم وليس كلّ علم معرفة، فعلمه

---

(١) انظر: الفروق اللغوية: ص٤٩، رقم «١٧٤».

(٢) انظر: كتاب العين: ج٢، ص١٥٢.

(٣) قال تعالى: ﴿...**عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ**...﴾ «الأنعام: ٧٣»، وقال أيضاً: ﴿...**وَأَنَّ اللهَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ**﴾ «التوبة: ٧٨»، وأما العليم فهو محلّ الشاهد.

(٤) انظر: الصحاح تاج اللغة: ج٥، ص١٩٩٠.

(٥) انظر: مجمع البحرين: ج٣، ص٢٣٤.

تعالى ليس معرفة، ولذا لا يُسمَّى الله عارفاً وإنما يُسمَّى عالماً، لأنّ المعرفة هي تذكّر علم سابق بعد غيبته عن الذهن أو هي إدراك الشيء ثانياً بعد توسّط نسيانه[١]، فالمعرفة استكشافية لا تأسيسية، يصل إليه الإنسان وفق أدوات خاصّة تختلف كثيراً عن الأدوات المعهودة في العلوم الحصولية، وقد تقدّم منّا ذلك في دراسات سابقة ينبغي الرجوع إليها[٢].

جدير بالذكر أنّه أينما وردت صفة لله تعالى فيُراد بها الكمال المطلق، فتُطلق العلِمية والعالِمية ويُراد بها العلِيمية والعلّامية، ولذا فهو العالم بما كان وما يكون قبل كونه، لم يزل عالماً ولا يزال عالماً بما كان وما يكون، أحاط علمُه جميع الأشياء، باطنها وظاهرها، دقيقها وجليلها، على النحو الذي لا أتمّية بعده، إذ لا كمال أتمّ يُتصوّر قبله ولا بعده، كما هو واضح.

وقد ورد ما يُجمل الحديث عن علمه تعالى وسمعه عن أبي بصير، حيث

---

(١) من هنا ستنجلي أمامنا أسرار كثيرة، منها ما جاء في مجموعة كبيرة من الروايات عن أهل البيت عليهم السلام تتحدّث عن نيل الجنّة لمن زارهم عارفاً بحقّهم، فهي لم تقل عالماً وإنّما قالت: عارفاً، ما يعني ضمناً حصول العلم بهم مسبقاً والارتباط بهم، إلاّ أنّ الغفلة عن ذلك العلم ـ نتيجة اختلاط الروح بالمادّة ـ أدّى إلى نسيانه وغيابه، ومن الأسرار الأُخرى أنّنا سوف نفهم سرّ تسمية أهل البيت عليهم السلام بالعلماء لا بالعرفاء؛ نظراً لعدم حصول الغفلة والنسيان عندهم البتّة، فهم على علمهم الأوّل الذي هو من صنع الله تعالى.

وقد روي عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: (**علماء أُمّتي كأنبياء بني إسرائيل**). انظر: «خاتمة المستدرك للمحقّق النوري الطبرسي: ج٥، ص٣٢١، نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، ١٤١٦هـ». وعن الإمام عليّ عليه السلام: (**العلماء ورثة الأنبياء**). انظر: «وسائل الشيعة: ج٢٧، ص٧٨، ح٢». وغير ذلك من الروايات التي تبيّن أنّ المراد من العلماء خصوص أئمّة أهل البيت عليهم السلام حيث يوصفون بالعلم دون المعرفة؛ إشارة إلى عدم طروّ الغفلة والنسيان عليهم، والله العالم.

(٢) انظر: معرفة الله: ج١، ص١٧١.

قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، و...**)[1].

قال المازندراني: (يعني: وقع العلم على ما كان معلوماً في الأزل وانطبق عليه، لا على أمر يغايره ولو في الجملة، والمقصود أنَّ علمه قبل الإيجاد هو بعينه علمه بعد الإيجاد، والمعلوم قبله هو المعلوم بعينه بعده من غير تفاوت وتغيّر في العلم أصلاً، وليس هناك تفاوت إلا تحقّق المعلوم في وقت وعدم تحقّقه قبله، وليس المراد بوقوع العلم على المعلوم تعلُّقه به تعلّقاً لم يكن قبل الإيجاد لأن علمه تعالى متعلّق به قبل الإيجاد وبعده على نحو واحد، وهذا الذي ذكره عليه السلام هو المذهب الصحيح...)[2].

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص١٠٧، ح١.

(٢) انظر: مجمع البحرين: ج٣، ص٢٣٤.

معطيات المقطع الثاني

١ . الإكراه يُقابل التخيير، ونفيه نفي الإلزام بمتعلّقه، وهو الدين، فيكون المُؤدّى لنفيه هو ترك حقّ الاختيار للإنسان نفسه من طرفي الفعل وعاقبتي الثواب والعقاب.

٢ . يشتمل الدِّين على الطاعة والجزاء والمكافأة والحساب، إلا أنَّ المراد منه في الآيةِ هو الطريقة والمنهج في الحياة، المُوصل إلى السعادة الدنيوية بما يُناسب الكمال الأخروي، وبه يتّضح عدم وجود ملّة أو كيان بشري بلا دين، فتكون المحصّلة من المفردتين هو نفي الإكراه في اتخاذ المنهج الحياتي.

٣ . الفرق بين البيان والتبيان هو أنَّ البيان جعل الشيء مُبيَّناً بدون حجّة، والتبيان جعل الشيء مُبيَّناً مع الحجّة، والتبيين والتمييز في مورد الآية مطلق في زمكانيته ومخاطبيه، وفي ذلك إشارة ضمنية إلى وجود المعصوم.

٤ . المراد الأوّل لمفردة الرشد هو القصد والهداية والدليلية والصواب، وأما المؤدَّى النهائي للمعطى اللغوي لها فهو إصابة الحق، لا مُطلق الإصابة، والهداية للحقّ، لا مطلق الهداية، وقد يكون الرشد أعمَّ من الهدى مصداقاً، فيحتاج انطباق أحدهما على الآخر إلى عناية خاصّة.

٥ . بين الرشد والغيّ تضادّ حقيقي، فيكون كلّ ما في معاني الرشد مُنعكساً ضدّه في الغيّ، فالغواية خلاف الرشد دائماً، ولذا فالرشد يقظة وطريق للطاعة، والغيّ غفلة وطريق للمعصية، وأصله الفساد، كما أنَّ الضلال أصله الهلاك، وقد يُطلق الغيّ ويُقصد به الضلال، فيكون المؤدَّى النهائي لمفردة الغيّ هو الفساد والضلال والهلاك، والغفلة والنسيان، والخيبة والعقاب.

٦. الدين الحقّ رشده ذاتي، والدين الباطل غيّه ذاتي، والرشد كلّه في اتباع الأوّل، والغيّ كلّه في اتباع الثاني، فينتفي معنى الإكراه على الدين الحقّ لأنه الرشد الموافق للفطرة.

٧. الكفر نقيض الإيمان، فكلّ خصلة منه تضادّ خصلة من الإيمان، والأصل اللغوي له هو الستر، وكفرت الشيء غطّيته وسترته، وكلّ شيء غطّى شيئاً فقد كفره، وسُمِّي الكافر كافراً لأنه يستر الإيمان المودَع في فطرته، وصلة الكفر بالضلال هو أنَّه أبعد مراتب الضلال.

٨. الطاغوت مفردة أبلغ من مفردة الطاغي، وقد سُمِّيَ الشيطان به لشدّة طغيانه، وهو كلّ ما عُبِدَ من دون الله عزَّ وجلَّ، وأيضاً هو كلّ رأس ضلال، ويُطلق أيضاً على الأصنَام والكهنة ومردة أهل الكتاب، والطاغوتية مجانبة الحقّ والإصرار على ذلك.

٩. الإيمان مطلق التصديق، وشرعاً تصديق بوجود الله وصفاته ورسله وكتبه وملائكته، وبالبعث والصراط والميزان، وبالجنّة والنار، وما يلحق كلَّ ذلك، وقيل بأنَّ الله تعالى إنما سُمّي بالمؤمن لأنه آمن عباده من أن يظلمهم، أو لأنه يصدقهم وعده.

١٠. الاعتصام بالعروة الوثقى والقبض عليها والانحباس عليها معانٍ مقصودة لمفردة: «اسْتَمْسَكَ» في الآية الكريمة، والعروة بمعنى المقبض، فعُرى الإيمان مقابضه، والْوُثقَىَ بمعنى المُحكم، فيكون مؤدَّى مفردتي (**الْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ**) هو المقبض المُحكم للإيمان.

١١. الانفصام كسر الحلقة ، أو القطع والانقطاع، ومؤدَّى الانفصام المنفيّ هو: لا انكسار ولا انقطاع ولا انصداع ولا انقلاع للعروة الوثقى.

١٢. السمع حسّ الأذن، ومعناه استفادة لفظ المسموع وصوته ثمَّ فهمه، والمسموع هو ما وقر في الأذن،وقد يأتي بمعنى أجبت، كما في: «سمع الله لمن

حمده»، حيث فُسِّر به، وأيضاً بمعنى إصغاء الطاعة، والله سميع بغير جارحة، لا يعزب عن إدراكه مسموع، وإن خفي أمره، فسميعيته بمعنى حضور كلّ شيء لديه سبحانه.

١٣. العلم نقيض الجهل، وقد يجيء بمعنى المعرفة كما جاءت بمعناه، فقولك: علمت الشيء، أي: عرفته، ولكنَّ العلم مسبوق بالجهل للممكن دون الواجب، وأما المعرفة فمسبوقة بالنسيان والغفلة، فيُسمَّى الله عالماً لا عارفاً، وعلمه تعالى إحاطي.

التفسير المفرداتي

المقطع الثالث من آية الكرسي

- المفردة الأولى: (وَلِيُّ).
- المفردة الثانية: (يُخْرِجُهُم).
- المفردة الثالثة: (من الظُّلُمَاتِ).
- المفردة الرابعة: (إلى النُّورِ).
- المفردة الخامسة: (أَصْحَابُ النَّارِ).
- المفردة السادسة: (خَالِدُونَ).
- معطيات المقطع الثالث.

مفردات المقطع الثالث من آية الكرسي

وأما المُفردات التي سنقف عندها مـن المقطـع الثالـث والأخـير مـن آيـة الكرسي فهي: (وَلِيُّ، يُخْرِجُهُم، الظُّلُمَاتِ، النُّورِ، أَصْحَابُ، النَّارِ، خَالِدُونَ)[١].

وقد ارتأينا الوقوف عندها وفق ما تقدّم في المقطعين السابقين، وهي كالتالي:

المفردة الأولى: (وَلِيّ)

قال سيبويه: الوَلاية ـ بالفتح ـ المصدر، والوِلاية ـ بالكسر ـ الاسم، مثـل الإمارة والنقابة، لأنه اسم لما تولَّيته وقمت به، فإذا أرادوا المصدر فتحوا[٢].

وقال الزجاج: يقرأ وَلايتهم ووِلايتهم، بفتح الواو وكسرها، فمـن فـتح جعلها من النصرة والنسب؛ قـال: والولايـة التـي بمنزلـة الإمـارة مكسورة ليفصل بين المعنيين، وقد يجوز كسر الولاية لأنَّ في تـولي بعـض القـوم بعـضاً جنساً من الصناعة والعمل، ويقال: فلان أولى بهذا الأمر من فـلان أي: أحـقّ به[٣]، والولاية مصدر للموالاة والوالي، والولاء: مصدر المـولى، والـولي: وليّ النعم[٤]، والولي: القرب والدنوّ، وتـولّى العمـل، أي تقلّـده، وتـولّى عنـه أي: أعرض، وولّى هارباً أي: أدبر، والولي: ضدّ العدوّ، وكلّ مـن ولي أمـر واحـد

---

(١) تقدّم البحث اللغوي في الكلمات: (الإيمان، الكفر، الطاغوت)، ولـذا فقـد تـمّ تجاوزهـا والإرجاع للبحوث السابقة، وقد نبَّه السيد الأُستاذ لذلك بقولـه: «وأمـا المُفـردات التـي سنقف عندها من المقطع الثالث».

(٢) انظر: الصحاح تاج اللغة: ج٦، ص٢٥٢٨.

(٣) انظر: لسان العرب: ج١٥، ص٤٠٦.

(٤) انظر: كتاب العين: ج٨، ص٣٦٥.

فهو وليّه، والوِلاية بالكسر: السلطان[١].

والولي تأتي بمعنى الناصر، وبمعنى المتولِّي لأمور العالم والخلائق القائم بها[٢]، ومن أسمائه عزّ وجلّ: الوالي، وهو مالك الأشياء جميعها المتصرّف فيها.

قال ابن الأثير: (ومن أسمائه عزّ وجلّ الوالي، وهو مالك الأشياء جميعها، المتصرّف فيها، وكأنَّ الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل، وما لم يجتمع ذلك فيها لم ينطبق عليه اسم الوالي ... وقوله صلى الله عليه وآله: **من كنت مولاه فعليّ مولاه**، يحمل على أكثر الأسماء المذكورة)[٣]، والتي منها التدبير والتصرّف، وقيل: إنَّ السبب في مقولة الرسول صلى الله عليه وآله أنَّ أسامة قال للإمام علي لست مولاي، إنما مولاي رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال صلى الله عليه وآله ردّاً على أُسامة: **"من كنت مولاه فعليّ مولاه"**، وكلّ من ولي أمر واحد فهو وليّه[٤].

وفي ضوء ذلك يتّضح لنا أنَّ لفظة «الولي» لها معان لغوية عديدة، أشهرها الناصر والمحبّ والمدبِّر والمتصرّف، وهذه المعاني جميعاً صادقة على الله تعالى، وهي صادقة أيضاً على ولاية الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله بصفته خليفة الله في الأرض، وهكذا الحال بالنسبة لولاية أئمّة أهل البيت عليهم السلام، ومعنى المتصرِّف قد فهمه أُسامة جيّداً، لذلك حاول إنكاره والتشبّث بولاية الرسول صلى الله عليه وآله فقط ، فجاء ردّ الرسول صلى الله عليه وآله ليُثبت ما أنكره أُسامة على أمير المؤمنين علي عليه السلام، فتأكّد لأُسامة ما أنكره على مولاه، ولكنه لم ينتفع بهذه الحادثة فكان من المُمتنعين عن بيعة الإمام علي عليه

---

(١) انظر: الصحاح تاج اللغة: ج٦، ص٢٥٢٨.

(٢) انظر: لسان العرب: ج١٥، ص٤٠٦.

(٣) النهاية في غريب الحديث: ج٥، ص٢٢٧.

(٤) انظر: لسان العرب: ج١٥، ص٤١٠.

السلام أميراً للمؤمنين بعد وفاة عثمان وبيعة الأُمّة له؛ قال تعالى: **﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل: ١٤)**، إنهم: **﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللهِ ثمَّ يُنكِرُونَهَا...﴾ (النحل: ٨٣)**، لأمر انطووا عليه و: **﴿...حَسَداً منْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الحَقُّ فَاعْفُواْ وَاصْفَحُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (النحل: ٨٣)**، فكان العفو والصفح من أمير المؤمنين سجيّة حتى يأتي أمر الله سبحانه.

وعلى أيّ حال، فالولي في اللغة تسمح بإطلاقها على شخص يملك طاعتك، قال الشيخ الصدوق: (ووجدنا اللغة تجيز أن يقول الرجل: "فلان مولاي"، إذا كان مالك طاعته، فكان هذا هو المعنى الذي عناه النبي صلى الله عليه وآله بقوله: " **فمن كنت مولاه فعليّ مولاه**"، لأنَّ الأقسام التي تحتملها اللغة لم يجز أن يعنيها...)[1]، وقال الشيخ الطبرسي: (الولي: وهو القرب من غير فصل، وهو الذي يكون أولى بالغير من غيره، وأحقّ بتدبيره، ومنه الوالي، لأنه يلي القوم بالتدبير، وبالأمر والنهي...)[2]، وهو القدر المُتيقَّن من المعاني المُرادة في الآية الكريمة.

المفردة الثانية: (يُخْرِجُهُمْ)

«يُخرج» ماضيها «أخرج»، وهو فعل مُتعدٍّ، بخلاف الفعل «خرج، يَخرُج» فهو فعل لازم، فنقول في المتعدّي: أخرج زيد أهلَه، وفي اللازم: خرج زيد، والفعل اللازم يتعدَّى بواسطة منها الألف، فتعدّي «خرج» بالألف فصار «أخرج»، ومضارعه «يُخْرِج»، وهو ما جاء في النصّ، والفاعل ضمير مستتر تقديره «هو» يعود على الله تعالى، ونكتة اعتماد الفعل المتعدّي بقوله: «يُخْرِجُهُم»

---

(١) معاني الأخبار: ص٦٨.

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٢، ص١٦٤.

دون اللازم «يَخْرجُون» هو عدم كفاية ما تقدّم منهم رغم مطلوبيته، فالإيمان بالله والكفر بالطاغوت مقدَّمتان أساسيَّتان لإخراجهم من الظلمات إلى النور، فاحتاج الأمر للفعل المتعدّي لعدم كفاية اللازم، كما هو واضح، وسوف يأتينا[١] بيان في عدم كفاية ذلك لخروجهم تلقائياً وتوقّفهم على الإخراج الإلهي، فيكون خروجهم بالعرض لا بالذات.

ثمَّ إنَّ الإخراج وهو مصدر «يُخرج» نقيض الإدخال، كما أنَّ الخروج وهو مصدر «يخرج» نقيض الدخول، وتصريفهما: أخرج يُخرِج إخراجاً، فهو مُخْرَج، وخرج يخرج خروجاً، فهو خارج، واخترجت الرجل، واستخرجته سواء[٢]، وإنما سُمِّي يوم القيامة بيوم الخروج لا الإخراج لأنهم بأنفسهم يَخْرجُون خُشَّعاً أَبْصَارُهُمْ سِرَاعاً كأنهم جراد منتشر، فيكون إخراجهم تحصيلاً للحاصل؛ قال تعالى: ﴿**يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعاً كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ**﴾ (**المعارج: ٤٣**)[٣]، وأما الوجه الإعرابي لجملة: «يخرجهم» فيجوز فيها أمران، الأوّل: أن تكون خبراً ثانياً للفظ الجلالة، والثاني: أن تكون جملة حالية من الضمير في: «ولي»[٤] والعامل فيه نفس كلمة: «ولي»، ومن الواضح بأنَّ الجمل بعد المعارف أحوال وبعد النكرات صفات، وكلمة: «ولي» مُعرَّفة بالإضافة، ولكنَّ الأرجح هو أنَّ جملة: «يخرجهم» خبر ثانٍ للجلالة[٥]، فالأخبار تنتمي للجمل الاسمية، والأحوال تنتمي للجمل الفعلية، والاسمية تدلّ على الثبات بخلاف الفعلية الدالّة على

(١) في الفصل اللاحق (التفسير التجزيئي للآية).

(٢) انظر: كتاب العين: ج٤، ص١٥٨.

(٣) ومعنى كلمة: «يُوفِضُونَ» هو يهرولون ويسرعون، وأما الآية الأُخرى فهي: ﴿**خُشَّعاً أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ**﴾ «القمر: ٧».

(٤) انظر: التبيان في إعراب القرآن، محب الدين العكبري: ج١، ص١٠٨.

(٥) انظر: مُشكِل إعراب القرآن، للدكتور أحمد بن محمد الخراط: ج١، ص٤٧.

التغيّر والتجدّد، والثبات في المقام أولى وآكد.

المفردة الثالثة: (مِن الظُّلُمَات)

الظُّلُمَاتِ جمعُ تأنيث مفردها ظُلْمة، مضمومة الأوّل ساكنة الثاني، وتُقرأ أيضاً بضمّ الأوّل والثاني من حروفها فيُقال: ظُلُمة[1]، والظلمة بضمّ اللام ذهاب النور، فهي خلاف النور، والظلام أوّل الليل وإن كان مقمراً، ويقال: أظلم الليل، أي: اسوَدَّ، وأظلم القوم، أي: دخلوا في الظلام، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ**﴾ (يس: ٣٧)، والأمر المظلم هو الذي لا يُدرى من أين يؤتى له، والظلمة بمعنى الشدّة أيضاً، وقد كانت العرب تقول لليوم الذي تلقى فيه شدّة: يوم مظلم، ويُقال أيضاً: ظلمات البحر شدائده، وشعر مظلم شديد السواد، ونبت مظلم هو الناضر الضارب إلى السواد من خضرته[2].

وفي المقام كُنِّي عن الضلالة والضلالات بالظلمات، كما كُنِّي عن الهداية بالنور، فقال تعالى: ﴿**يُخْرِجُهُمْ مِنْ الظُّلُمَاتِ**﴾، أي: من الضلالة؛ تقبيحاً للضلالة بأنها عُتمة لا نورَ فيها، أو لأنها لا تحمل معها غير التيه والحيرة وغياب البيّنة، كما هو حال المُتحرِّك في الظلمة فإنه لا يعرف بأيّ اتجاه يسير وإلى أيّ مصير ينتهي، بخلاف السائر في النور، وقد جاء التعبير بصيغة الجمع للتدليل على شدّة تكاثف الظلمة.

وقد ناسب التعبير عن الكفر والشرك والضلالة بالظلمات نظراً لِما ورد في أنَّ من معاني الكفر ظلمة الليل وسواده[3].

---

(١) انظر: ترتيب إصلاح المنطق: ص٢٤٨.

(٢) انظر: لسان العرب: ج١٢، ص٣٧٧-٣٨٨.

(٣) انظر: الصحاح تاج اللغة: ج٢، ص٨٠٧.

المفردة الرابعة: (إِلَى النُّور)

تقدَّم أنه بقرينـة الإخـراج مـن الظلـمات في قولـه تعـالى: ﴿يُخْـرِجُهُم مِّـنَ الظُّلُمَاتِ﴾ تُقدّر كلمـة الإدخـال، فيكـون المـراد أنـه يُخـرجهم مـن الظلـمات ويدخلهم إلى النور.

والنور كالوجود أعرف من أن يُعرَّف، فلا شيء أعـرف منـه لِيُعـرَّف بـه، ولكننا بصدد بيان معنى اللفظ لا الحقيقة، حيـث وردت فيـه بعـض الوجـوه اللغوية، منها: أنّه يأتي بمعنى الضياء، وتُقابله الظلمة أو الظـلام، وهـو مفـرد جمعه أنوار، وأما فعله فهو: نار وأنـار نـوراً وإنـارة، واسـتنار، أي: أضـاء[١]، فيُقال: أنار الشيء واستنار بمعنى أضاء، ويقال نوَّرت الشجرة وأنارت أيضاً، أي: أخرجت نورها[٢]، وقيل بأنَّ الضياء أقوى من النور وأتمّ، ولذلك أضـيف للشمس، وقد يُفرَّق بينهما بأنَّ الضياء ضوء ذاتي والنور ضوء عارضي[٣].

والله سبحانه بذاته نور، فالنورية اسم ووصف له، كـما في قولـه تعـالى: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ **(النور: ٣٥)**، وقيل بأنَّ معنى نوريّتـه سـبحانه هدايتـه للعالمين، وقيل: هو الذي يُبصِر بنوره ذو العماية ويُرشَد بهداه ذو الغوايـة، وقيـل: هو الظاهر الذي به كلّ ظهور، والظاهر في نفسه المظهر لغيره يسمّى نوراً[٤].

وهو سبحانه لشدَّة نوره استحالت رؤيته، وقد روى مسلم عـن عبـد الله بن شقيق عن أبي ذر أنه قال: (سألت رسول الله صلى الله عليه وآله: هل رأيـت ربك؟ قال: **نورٌ أَنَّـى أراه**)[٥]، وفي ذلك ردّ صريح على مُدَّعي الرؤية له، ومن هنـا

---

(١) انظر: كتاب العين: ج٨، ص٢٧٥.

(٢) انظر: الصحاح: ج٢، ص٨٣٨.

(٣) انظر: مجمع البحرين: ج٤، ص٣٨٩.

(٤) انظر: النهاية في غريب الحديث: ج٥، ص١٢٤.

(٥) صحيح مسلم: ج١، ص١١١. هكذا ورد في المصدر: **(نور أَنَّـى أراه)**، غـير أنَّ الـسيد=

اعتذر أحمد بن حنبل عن توجيهه فقال: (ما زلتُ منكراً له، وما أدري ما وجهه)[١].

وقد سُمّي بالنور النبيُّ الأكرم صلى الله عليه وآله؛ للدلالات الواضحة التي لاحت منه للبصائر، وكذلك سُمِّي القرآن نوراً للمعاني التي تُخرج الناس من ظلمات الكفر إلى نور الحقّ[٢]، والنور اسم وصفة لكلّ أمر جميل.

جدير بالذكر أنَّ مفردة: «النور» قد تأتي بمعنى النار، وبذلك فُسِّر قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءهَا نُودِيَ أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ...﴾، أي: جاء موسى إلى النار التي ظن أنها نار، وهي نور[٣].

المفردة الخامسة: (أَصْحَابُ النَّارِ)

جملة: «أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ» اسمية مستأنفة[٤]، ولكونهم أصحاب النار فقد اقتضى الأمر أن يكونوا خالدين فيها، فهم ليسوا داخلين فيها وحسب،

=العلامة الطباطبائي كان له رأي آخر، حيث روى ذلك عن مسلم بهذا النحو: عن صحيح مسلم والترمذي وابن مردويه عن أبي ذر قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل رأيت ربَّك؟ فقال: **نوراني أراه**، أقول: "نوراني"، منسوب إلى النور). «الميزان في تفسير القرآن: ج١٩، ص٣٤». فالعلامة يُثبت الرؤية على نحو النورانية، ومسلم يُثبت النورانية ولكنه ينفي الرؤية، فمعنى قوله هو: إنه نور فكيف أراه؟ «انظر: لسان العرب: ج٥، ص٢٤٠»، ولذلك نجد ابن حنبل قد أنكر الحديث بعد أن عجز عن توجيهه، ووجه إنكاره هو كونه من القائلين برؤيته سبحانه يوم القيامة. علماً بأنَّ ابن منظور قد أخطأ في نقل رواية مسلم أو أنه عثر على نسخة أصلية تم تصحيفها، حيث كان فيها: «ما رأيت منكراً له، وما أدري ما وجهه»، وهذا هو الأوجه والأنسب لكلمة ابن حنبل في كونه لا يدري ما وجهه بعد أن ثبت له صحّته وهو مخالف لمبانيه في حقيقة الرؤية.

(١) انظر: النهاية في غريب الحديث: ج٥، ص١٢٤.

(٢) انظر: مجمع البحرين: ج٤، ص٣٨٩.

(٣) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٧، ص٣٦٤. والآية: «النمل: ٨».

(٤) انظر: مُشكِل إعراب القرآن: ج١، ص٤٧.

وإنما هم أصحابها وروّادها. والأصحاب جماعة الصحب، والصحابة مصدر قولك صاحبك الله وأحسن صحابتك، ويقال عند الوداع: مصاحباً معافى، أي: رافَقَتْك وصحبَتْك العافية ، ويقال أيضاً: صحبك الله، أي: حفظك[١]، وقد ورد في الدعاء: (**اللهمَّ أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل، أصحبنا بصحبة، وأقبلنا بذمّة**)[٢]، أي: احفظنا بحفظك في سفرنا، وأرجعنا بأمانك وعهدك إلى بلدنا[٣]. واصطحب القوم: صحب بعضهم بعضاً، وكلّ شيء لاءم شيئاً فقد استصحبه، وتُستعمل الصحبة في النداء، فيُقال: يا صاح، معناه يا صاحبي[٤]، وصاحبه: عاشره، والصاحب: المعاشر[٥]، وهذا المعنى الأخير هو الأقرب لمفاد المفردة في الآية، فأصحاب النار هم المعاشرون للنار، وهذا المعنى هو الأقرب لِما يقتضيه الخلود.

وأما مفردة: «النَّار» فإنها مؤنّثة، وهي من الواو لأنَّ تصغيرها نويرة، والجمع نور ونيران، والنار تأتي بمعنى السمة، فيُقال: ما نار هذه الناقة؟ أي: ما سمتها، وقد سُمِّيت ناراً لأنها بالنار توسم[٦].

المفردة السادسة: (خَالِدُون)

وردت مفردة: «خالدون» في جملة: «هم فيها خالدون»، والجملة خبر ثان لـ«أولئك» في محلّ رفع[٧].

---

(١) انظر: كتاب العين: ج٣، ص١٢٤. وكلمة: «صحب» مفرد، وخالف في ذلك الأخفش، حيث يرى أنَّ الصحب جمع. انظر: لسان العرب: ج١، ص٥١٩.

(٢) كنز العمال: ج٦، ص٧١٤، ح١٧٥٣٦.

(٣) انظر: النهاية في غريب الحديث: ج٣، ص١١.

(٤) انظر: الصحاح تاج اللغة: ج١، ص١٦١.

(٥) انظر: لسان العرب: ج١، ص٥١٩.

(٦) انظر: الصحاح تاج اللغة: ج٢، ص٨٣٨. وأيضاً: لسان العرب: ج٥، ص٢٤١.

(٧) انظر: مُشكِل إعراب القرآن: ج١، ص٤٧.

والخلد: دوام البقاء، تقول: خلد الرجل يخلد خلوداً، وأخلده الله وخلّده تخليداً، وقد قيل لأثافي الصخور خوالد لبقائها بعد دروس الأطلال، ويأتي الخلد بمعنى اللزوم، فتقول: أخلد الرجل بصاحبه: لزمه، وبمعنى الركون أيضاً، فتقول: أخلدت إلى فلان، أي: ركنت إليه[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَـكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ**...﴾ (**الأعراف: ١٧٦**)، والركون واللزوم معنيان مُتقاربان قد يُقصدان معاً في كلمة الخلود، كما في كلمة أمير المؤمنين علي عليه السلام وهو يذمّ الدنيا: (**فقد رأيتم تنكّرها لمن دان لها، وآثرها وأخلد إليها**)[2]، أي: ركن إليها ولزمها[3].

وعن ابن السكيت قوله: (رجل مخلد: إذا أسنّ ولم يشب)[4]، ويقال للرجل إذا بقي سواد رأسه ولحيته على الكبر: إنه لمخلد[5]، والخلد يأتي بمعنى البال أيضاً، فتقول: ما يقع ذلك في خلدي، أي: في بالي، والخلد من أسماء الجنان، والخلود هو البقاء فيها[6]، وقد فُسِّر قوله تعالى: ﴿**يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ**﴾ (**الواقعة: ١٧**) بأنَّ المراد هو أنهم مبقون ولداناً لا يهرمون ولا يتغيّرون[7].

فتحصَّل أنَّ الخلود في مورد الآية معنى جامع للبقاء وديمومته وللركون واللزوم.

---

(١) انظر: الصحاح تاج اللغة: ج٢، ص٤٦٩.

(٢) نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديد: ج٧، ص٢٢٧.

(٣) انظر: النهاية في غريب الحديث: ج٢، ص٦١.

(٤) ترتيب إصلاح المنطق: ص٢٠.

(٥) انظر: لسان العرب: ج٣، ص١٦٤.

(٦) انظر: كتاب العين: ج٤، ص٢٣١.

(٧) انظر: مجمع البحرين: ج١، ص٦٧٨.

معطيات المقطع الثالث

١. الوَلاية ـ بالفتح ـ المصدر، وهـي بمعنـى النـصرة والمحبَّـة والنـسب، والوِلاية ـ بالكسر ـ الاسم، وهي بمعنى الإمـارة والـسلطان، فهـي اسـم لمـا تولّيته وقمت به، ومن أسمائه تعالى الوالي، وهو مالك الأشياء جميعها المتصرّف فيها، وجميع معاني الولي صادقة عليه سبحانه وعـلى ولايـة الرسـول صـلى الله عليه وآله وولاية أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

٢. اعتماد الفعل المتعدّي بقوله: «يُخْرِجُهُم» دون اللازم «يَخْرُجُون» لعـدم كفاية ما تقدّم منهم رغم مطلوبيته، فالإيمان بالله والكفر بالطاغوت مقـدّمتان للإخراج من الظلمات إلى النور، فاحتاج الأمر إلى الإخـراج الإلهـي، فيكـون خروجهم بالعرض لا بالذات.

٣. الظلمة ذهاب النور، وقد تأتي بمعنى الشدَّة، فظلمات البحر شـدائده، والأمر المظلم هو الذي لا يُدرى من أين يـؤتى لـه، وقـد كُنِّـي عـن الـضلالة بالظلمات، تقبيحاً لها، كما كُنِّي عن الهداية بالنور ترغيباً بهـا، وناسـب التعبـير عن الكفر بالظلمات لأنَّ من معاني الكفر ظلمة الليل وسواده.

٤. النور كالوجود أعرف من أن يُعرَّف، يـأتي بمعنـى الـضياء، ونوريتـه سبحانه تعني الظاهر الذي به كلّ ظهور، والظاهر في نفسه المظهر لغيره يسمّى نوراً، والله سبحانه بذاته نور، الذي لشدَّة نوره استحالت رؤيته، وقيل نوريته هدايته للعالمين، والنور اسم للنبي صلى الله عليه وآله وللقرآن الكريم، وللنار أيضاً، ولكلّ أمر جميل.

٥. الخلد: دوام البقاء، ويـأتي بمعنـى اللـزوم، وبمعنـى الركـون أيـضاً، والركون واللزوم معنيان مُتقاربان قد يُقصدان معاً في كلمة الخلود.

الفصل الثالث

التفسير التجزيئي لآية الكرسي

- هويّة آية الكرسي.
- الموقف الشرعي من العبادة المشروطة بها.
- ملاحق لهويّة أُسلوب التفسير التجزيئي.
- أسباب نزول المقطع الأوّل من آية الكرسي.
- التفسير التجزيئي (الجُملي) للمقطع الأوّل من الآية.
- التفسير التجزيئي (الجُملي) للمقطع الثاني من الآية.
- التفسير التجزيئي (الجُملي) للمقطع الثالث من الآية.
- معطيات الفصل.

هوية آية الكرسي

مرَّ بنا وجه الخلاف في هويّة وحدود آية الكرسي، وقد كان مُختارنا هو أنها آية واحدة مضموناً بثلاثة مقاطع، وليست ثلاث آيات منفصلة مضموناً، فالآية في وجودها المجموعي هي: قوله تعالى: ﴿اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ * لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾، وبقدرها المُتيقَّن تنحصر بالمقطع الأوّل، وقد كان لترجيحنا وحدتها المقطعية بآية واحدة عدّة أُمور تقدّم عرضها في بحث سابق[1].

ملاحق لهوية أسلوب التفسير التجزيئي

مرَّ بنا جملة من البيانات الخاصّة بالتفسير التجزيئي، وقد عرفت أنه من أساليب التفسير لا من مناهجه، وهنا نودّ عرض بعض البيانات اللاحقة والمُتمّمة لموضوعة التفسير التجزيئي بما يُحقِّق الهدف البعيد من وراء هذه الأبحاث التخصّصية في مجال التفسير.

---

(١) في الفصل الثالث (عُمق المفردة القرآنية عمق للنصّ) من الباب الأول من الكتاب، تحت عنوان: (الصحيح في حدود آية الكرسي).

المُلحق الأوّل: إنَّ التفسير الموضوعي لا يُمثّل ضرورة قصوى لجميع النصوص، حيث يُمكن الانطلاق من التفسير المفرداتي والانتهاء بالتجزيئي في الموارد ذات الطابع المحدود، لاسيَّما الموارد التي لم تتكرّر في القرآن، من قبيل قوله تعالى: ﴿**تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ**﴾ (المسد: ١)، وكذلك الموارد التي تتعرَّض للأحكام الشرعية القطعية، من قبيل قوله تعالى: ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ...**﴾ (النور: ٢).

المُلحق الثاني: إنَّ التفسير التجزيئي يُحافظ على هويّته حتى في صورة الاستعانة بالنصوص القرآنية في تفسير نصّ قرآني؛ لِما تقدّم منّا من عدم الانطباق أو الترادف بين أُسلوب التفسير الموضوعي ومنهج تفسير القرآن بالقرآن، فكما نحتاج إلى منهج تفسير القرآن بنفسه في الموضوعي فكذلك نحتاجه في التجزيئي، والفاصلة الحقيقية تكمن في مسألتين، هما:

الأُولى: وجود إشكالية نوعية ينطلق منها المفسّر فيكون موضوعياً، أو عدم وجودها فيكون تجزيئياً.

والثانية: تكمن في هويّة الموقف المقصود في العملية التفسيرية، فإن كان قرآنياً فهو موضوعي، وإن كان آياتياً فهو تجزيئي، والموقف الموضوعي يُعبَّر عنه أيضاً بالنظرية القرآنية، بخلاف الموقف التجزيئي.

المُلحق الثالث: إنَّ كلاً من الأُسلوبين التجزيئي والموضوعي يعتمدان أكثر من منهج في العملية التفسيرية، فلا يُقتصر ـ كما توهَّم كثيرون ـ على منهج تفسير القرآن بالقرآن ـ مثلاً ـ في الأُسلوب الموضوعي، نعم لابدَّ من اعتماد منهج تفسير القرآن بالقرآن في الأُسلوب الموضوعي كقدر مُتيقَّن دون أن تنحصر الدائرة به إلا في صورة الاستغناء.

المُلحق الرابع: يُمكن للمفسّر الموضوعي تجاوز التفسير التجزيئي في صورة الاكتفاء بالتفسير المفرداتي في حدود المقصد اللغوي، فلو اكتفى المفسّر بالمعطى

اللغوي تجاوز به الحاجة للتجزيئي، ولكن عادة ما تكون موارد ذلك قليلة جداً.

والهدف من تحقيق هذا المُلحق هو إبطال التوقّف من طرف واحد بين التجزيئي والموضوعي، فالمشهور هو توقّف التفسير الموضوعي على التجزيئي مُطلقاً، ولا عكس منطقي في المقام فضلاً عن اللغوي، فنكون بهذا المُلحق أثبتنا وجه الاستغناء ولو في موارد محدودة.

المُلحق الخامس: البعض حاول بعد إثبات حاجة التفسير الموضوعي للتجزيئي بالضرورة إثبات حاجة التفسير التجزيئي للموضوعي ولو مورديّاً، ومثّل لذلك بركون المفسّر التجزيئي إلى منهج تفسير القرآن بالقرآن، وهو كما ترى، وقد عرفت الحال.

أسباب نزول آية الكرسي

كنا قد تعرَّضنا لجملة من فضائل آية الكرسي[١]، ووعدنا هنالك بالوقوف على شطر آخر منها عند التعرَّض إلى موضوعة أسباب نزول الآية، كما نبَّهنا هنالك إلى صلة هذه الفضائل الجديدة بنكات عقائدية، وقد حان وقت الوفاء بذلك.

وقبل ذلك ينبغي التأكيد على كون الوقوف على أسباب النزول عاملاً مُساعداً يُؤدّي إلى فهم أفضل وأدقّ للنصّ القرآني، إلا أنه ـ كما تقدّم منّا[٢] ـ ليست وظيفته الأساسية تفسيرية بقدر ما هي وظيفة تطبيقية، أي تحديد المصداق الأوّل ـ وربما يكون الأبرز ـ الذي انطبق عليه ظاهر النصّ، ولذلك فليس صحيحاً حصر النصّ بمصداقه الأوّل، إلا إذا قامت قرائن قطعية على عدم إرادة

---

(١) في الباب الأول، الفصل الثالث (عمق المفردة القرآنية عمق للنصّ)، تحت عنوان: (فضل آية الكرسي).

(٢) في الباب الأول، الفصل الرابع (ضوابط أُخرى لقراءة النصّ القرآني)، تحت عنوان: (تقسيمات القرينة المتصلة).

غيره، وهذا نادر جداً، كما أنَّ الوظيفة التطبيقية لسبب النزول ترفع إشكالية تعـدّد سبب النزول في النصّ الواحد، لأنَّ كلَّ سبب سيُمثّل وجهاً تطبيقياً.

وقد تقدّم أيضاً بأنَّ سبب النزول هو الحادثة أو الواقعة سـلفاً قبـل نـزول الآية التي تتحدّث في موضوعها، فما هي الحادثة التـي جـاءت في ضـوئها آيـة الكرسي، وهل هنالك أكثر من سبب نزول لها؟

روى الكليني عن الوشاء عن حماد بن عثمان قـال: (جلـس أبـو عبـد الله «الصادق» عليه السلام متورّكاً رجله اليمنى عـلى فخـذه اليـسرى، فقـال لـه رجل: جُعلت فداك هذه جلسة مكروهة. فقال: لا، **إنما هو شيء قالته اليهود: لما أن فرغ الله عزَّ وجلَّ من خلق السماوات والأرض واستوى عـلى العـرش جلـس هذه الجلسة ليستريح، فأنزل الله عزّ وجلّ ﴿اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُـذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾**، وبقي أبو عبد الله عليه السلام متورّكاً كما هو)[1].

إذن فهنالك عدّة أُمور، ينبغي إبرازها، وهي:

الأوّل - وهو واضح جداً - هو عقيدة اليهود الظاهرة في التجسيم، حيث إنهم يعتقدون بأنَّ الله تعالى قد أصابه التعب والنصب بعـد خلقـه للـسماوات والأرض، وهي عقيدة باطلة فاسدة، ووضوح بطلانهـا يُغنينـا عـن الوقـوف عليها.

الثاني: هو ما يُمكن تصيّده من سـؤال الـسائل الـدالّ عـلى انتـشار ثقافـة اليهود في الوسط الإسلامي، فالسائل وإن كان مجهولاً إلا أنه عـبَّر عـن ذلـك الوسط بالناس، وأراد بذلك الأعمّ من اليهود، أي: مُطلق القائلين بهذا الأمـر[2]، فنسب المقولة لهم، ولم يقل للإمام عليه السلام: إنَّ هذه الجلسة مكروهة، وأما

---

(١) أُصول الكافي: ج٢، ص٦٦١، ح٥.

(٢) انظر: شرح أصول الكافي، للمازندراني: ج١١، ص١٣٩.

عدم ذكر اسمه فأحد سببين، إما لأجل التقية أو لكونه ليس من خاصّة الإمام عليه السلام وإن كان من شيعته، وهو الأقرب.

الثالث: هو أنَّ آية الكرسي جاءت لتدرأ عن الساحة المقدّسة شبهة عاشت ببني إسرائيل قروناً طويلة، فاعتبرت مسألة الجلوس وطلب الاستراحة سالبة بانتفاء الموضوع، وذلك لأنه لا تأخذه سنة فضلاً عن النوم، وهو كناية أوّلية إلى عدم طروء التعب والنصب عليه بل استحالة ذلك، وقد سبق ذلك الوصف بكونه حيّاً، والسنة والنوم فيهما وصف أو شمَّة من أوصاف الموت، بل هو كذلك، فالنوم موت أصغر،كما هو واضح، كما أنَّ القيّوم صفة طاردة لذلك أيضاً، وإلا لزم أن يكون هنالك من هو قيّوم عليه عند وقوع السنة أو النوم منه، وكأنَّ قوله تعالى: (**لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ**)، توكيد لأمر تضمَّنه السابق.

الرابع: هو الكناية عن أتباع مدرسة الصحابة أو الخلفاء، في حين إنَّ أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام عادة ما يُعبَّر عنهم بكلمة الأصحاب، وقد جرى ذلك على لسان المحدّثين وربما السائلين أيضاً.

الخامس: هو دفع شبه كراهة هذه الجلسة، مع أنَّ التورّك والقرفصاء من الجلوس المُستحبّ، والقدر المُتيقَّن فيها هو أنها ليست جلسة مكروهة لذيل الرواية، وهو قول الراوي: (وبقي أبو عبد الله عليه السلام متوركاً كما هو)، فالمعصوم وإن كان لا يقدح بعصمته فعل المكروه ـ بالمعنى العامّ ـ إلا أنه لا يفعل ذلك، هذا فضلاً عن أنَّ التذكير بكونه مكروهاً داعٍ آخر لتركه فيما إذا كان الفعل مكروهاً في نفسه؛ ولكنه ليس بمكروهٍ وفقاً لظاهر الرواية، ووفقاً لمبانينا في العصمة، فإنَّ الكراهة إنما لا تنافي العصمة بشكلها العامّ، وأما بمراتبها الأعلائية فالمسألة تختلف تماماً، والإمام الصادق عليه السلام من بيت حازوا على أشرف مراتب العصمة الإمكانية.

السادس: هو ما نُريد به دفع دخل مقدَّر أو توهُّم، وإن كان بعيداً، ومفاده هو أنَّ المقطع الأوّل من جوابه عليه السلام، وهو قوله: (**لا، إنما هو شيء قالته اليهود**)، هو الردّ الفعلي لشبهة السائل، وقوله عليه السلام: (**لما أن فرغ الله عزَّ وجلَّ من خلق السماوات والأرض واستوى على العرش جلس هذه الجلسة ليستريح**) استدلال منه على صحّة جلسته اتصافاً منه بصفة جلسة الله تعالى، وهو ـ كما ترى ـ احتمال بعيد جداً، حتى لو غضضنا الطرف عن شبهة التجسيم، فإنَّ ذيل الحديث يدفع مثل هذا التوهّم، وهو قوله عليه السلام: (فأنزل...)، لأنَّ الآية مانعة للسنة والنوم، وفي ذلك كناية عمَّا تقدّم ذكره.

وفي رواية عن الإمام السجاد توضح لنا ذلك بقوّة، عن أبي حمزة الثمالي قال: (رأيت علي بن الحسين عليهما السلام قاعداً واضعاً إحدى رجليه على فخذه، فقلت: إن الناس يكرهون هذه الجلسة ويقولون: إنها جلسة الربّ، فقال: **إني إنما جلست هذه الجلسة للملالة، والربُّ لا يملّ ولا تأخذه سنة ولا نوم**)[1]، كنايةً عن فساد تلك العقيدة التي تُجيز القيام والنزول والجلوس على الله تعالى، فهي عقيدة يهودية أخذها البعض عنهم، وقد اتّضح وجه سَوق هذه الرواية في دفع التوهّم الآنف.

قال المازندراني: (قوله عليه السلام: **فأنزل الله عزَّ وجلَّ**: ﴿**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ**﴾، هذه الآية الشريفة إلى آخرها ردّ عليهم، لدلالتها على أنه منزَّه عن الوسن والنوم والتحيّز والحلول والتغيّر والفتور والمناسبة بالأشباح وقبول ما تقبله ذوات الأمزجة والأرواح إلى غير ذلك من مسائل التوحيد)[2].

---

(١) أُصول الكافي: ج٢، ص٦٦١، ح٢.

(٢) شرح أصول الكافي، للمازندراني: ج١١، ص١٤٠.

وأما قوله عليه السلام: (**إنما جلست هذه الجلسة للملالة**) فأراد بـذلك أنـه عليه السلام قد ملَّ من الجلسات الأُخر، فتحوّل من نوع منهـا إلى آخـر طلبـاً للاستراحة، وهنا أراد أن يُنزّه الباري عزَّ وجلّ ويُبطل مقولة المجـسّمة، فقـال عليه السلام: (**والربُّ لا يملّ ولا تأخذه سنة ولا نوم**)، لأنَّ الملال تابع لـضعف المزاج والقوى الجسمانية وهو على الله سبحانه محال[1].

هذا وقد ذكر الشوكاني سبباً آخـر لنـزول الآيـة، وهـو الـردّ عـلى عقائـد النصارى في ألوهية عيسى عليه السلام، حيث قال: (أخـرج ابـن جريـر وابـن أبي حاتم عن الربيع فذكر وفد نجران ومخاصمتهم للنبي صلى الله عليه وآلـه في عيسى عليه السلام، وأنَّ الله أنزل: ﴿**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ** ...)[2].

ولأجل ذلك قلنا بـأنَّ مـن فـضائل آيـة الكـرسي وأهـداف نزولهـا دفـع الشبهات العقائدية، بل الشبهات الشرعية أيضاً، وقد عرفت ذلك، وإن كـان ذلك ليس الملاك الفعلي لنزول الآية، لِما سيأتينا من أنَّ المهامّ الأساسـية للآيـة تكمن في التأسيس النصّي للتوحيد الربوبي والوحدة الحقيقيـة الحقّـة، وأيـضاً لبيان أُمور أُخرى تتعلّق بكون الآية موضعاً لاسم الله الأعظم، وإلا فليس مـا تقدّم من سبب النزول كافياً في إعطاء هذه الآية صفة السيادية عـلى سـائر آي القرآن، فانتظر[3].

---

(١) المصدر السابق: ج١١، ص١٣٩.

(٢) فتح القدير: ج١، ص٣١٣.

(٣) في الباب الثاني، الفصل الرابع (التفسير الموضوعي لآيـة الكـرسي ـ ق١)، تحـت عنـوان ضوابط أُخرى لقراءة النصّ القرآني)، تحت عنوان: (التأسيس للتوحيد الربـوبي)، وجملـة من ملحقاته، وهو من روائع ما طرحه السيد الأُستاذ.

التفسير التجزيئي

المقطع الأول من آية الكرسي

- قوله تعالى: (اللّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) .
  - ✓ المراد من الحياة والقيّومية.
  - ✓ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ، سرّ اجتماع اسمي الحيّ مع القيُّوم.
  - ✓ الحيّ القيُّوم اسم مُركَّب من مفردتين.
- قوله تعالى: (لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ) .
- قوله تعالى: (لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ) .
- قوله تعالى: (مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ) .
- قوله تعالى: (يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ) .
- قوله تعالى: (وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء) .
- قوله تعالى: (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ) .
- قوله تعالى: (وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا) .
- قوله تعالى: (وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ) .
- البحث الروائي.
- معطيات المقطع الأول.

التفسير التجزيئي (الجُملي) للمقطع الأول من الآية

وفيه سوف نستعرض البناء الجُملي لآية الكرسي، ثمَّ نقوم بعدها بمحاولة مزج بسيط ومزج مُركَّب بين التراكيب الجملية المُتقاربة، للخروج برؤية جُملية تجزيئية عن المضامين القريبة والمتوسّطة والبعيدة للآية الكريمة، وبنحو سيلمح فيه المُتابع المُتخصّص فضلاً عن غيره أهمّية التفسير الجُملي من جهة، وبينونة هذا العرض الجُملي عمّا عرفته المُصنَّفات الأُخرى، كما سيأتي.

أما التراكيب الجُملية، فهي:

قوله تعالى: (**اللّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ**)

وقع الكلام في هذا المقطع: (**اللّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ**) من جهتين، هما:

الجهة الأُولى: في أنَّ مفردة (لا) النافية هل تحتاج إلى تقدير خبر محذوف أو لا؟ وهنا ذهب المشهور إلى أنَّ (لا) لنفي الجنس و(إِلَـهَ) اسمها ، وأما الخبر فمحذوف، في حين ذهب جملة من الأعلام، ومنهم الزمخشري، إلى عدم الاحتياج إلى الخبر، وأنّ (إِلاَّ هُوَ) مبتدأ وخبره (لاَ إِلَـهَ) إذ الأصل هو (هُو الله)، فلـمَّا أُريد الحصر زيد (لاَ وإِلاَّ).

الجهة الثانية: بناء على مقولة المشهور – ولعلّها هي الأصحّ لعدم التكلّف فيها– فهل تقدير الخبر «موجود» أو «ممكن» أو «مُستحقّ العبادة» أو شيء آخر؟

هنا قد ضُعّف الأوّل لأنه لا ينفي إمكان الإله، فالإمكان أعمّ من الوجود فيشمله، والثاني لا يقتضي وجود الإله بالفعل، والثالث لا ينفي وجود إله غير مُستحقّ للعبادة، إلا أنه يُمكن أن يُقال أنَّ هذا المقطع من الآية قضية خارجية

بصدد نفي الوجود لا الإمكـان، وإن كـان الأخـير صـحيحاً أيـضاً بمقتـضى التحليل العقلي المستفاد من النصوص الكثيرة، ولكـن ذلـك لا يعنـي تحميلـه على النصّ القرآني بعد أن كان بصدد نفي الشرك الذي كان سائداً آنـذاك مـن خلال تعدّد الآلهة عندهم، ولكن لكون المنفي هو الوجـود فإنـه لا يـلازم أن تكون الوحدة عددية[١]، لأنَّ نفي وجود الإله الآخر كما يُمكن أن يكـون مـع الإمكان فكذلك يُمكن أن لا يكون لعدم الإمكان أيضاً، وهذا واضح.

ثمَّ إنَّ الراجح عندنا أنَّ لفـظ الجلالـة (الله) خـبر لمبتـدأ محـذوف تقـديره (هو)، وجملة (لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ) في محلّ رفع خبر ثانٍ للمبتدأ، وأنَّ (إلاَّ) بمعنـى (غير)، فتُضاف للضمير فتكون : (غيره)، والمحصّلة هي: (اللهُ لا إلهَ موجـودٌ غيرهُ).

وأما الضمير (هُوَ): فالصحيح فيه أن يُقـال بأنـه بـدل مـن اسـم النافيـة للجنس، فيكون المفاد: (لا هو إلا هو)، وهو قول له بُعـد سـلوكي وعرفـاني، كما أنه يحفظ لنا هويّة أداة الاستثناء في كونها عاملة وليست مُلغاة.

إذن في ضوء التركيب الجُملي يُمكن تحليل قوله تعالى: (**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُـوَ**) إلى جُملتين اسميتين بلحاظ التقدير الصحيح، الأولى: (هـو الله)، والثانيـة: (**لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ**)، وأنَّ الخبرية حاضرة في وجودها المفرداتي في لفـظ الجلالـة، فهـو خبر للمبتدأ، وفي وجودها الجُملي المتمثّل بـ: (**لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ**)، فإنها خـبر ثـان، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى هو عرض الحقيقة الواحدة في صورتي الإجمال في الجملة المقدرة: (هو الله)، والتفصيل في جملة: (لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ)، ثمَّ الانتقال إلى تفصيل أكثر بواسطة العـرض الأسـمائي في قولـه تعـالى: (**الْحَـيُّ الْقَيُّـومُ**)،

---

(١) سيُوقفنا السيد الأُستاذ على بيانات عديدة تتعلَّـق بالوحـدة العدديـة ومـدى فرقهـا عـن الوحدة الحقيقية الحقَّة، وذلك في القـسم الأول مـن التفـسير الموضـوعي للآيـة، وتحـت عنوان: (النكتة الثانية: حقيقة الوحدة).

فالتفصيل الأوّل أُلحق بتفصيل آخر ليس لدفع توهّم وإنما لأجل توكيد الحقيقة السابقة ببيانات جديدة.

إذا تمّ ذلك فلنا أن نسأل بوضوح:

ما وجه هذا الإجمال الذي تمّ تفصيله مرّتين ببيانين مُختلفين؟

لا ريب بأنَّ مفردة (الله) تستبطن معنى الألوهية، فيكون الإجمال والتفصيل الأوّل متقاربين جداً، فالأوّل مؤدَّاه: هو الإله، والثاني مُـؤدَّاه: هو الإله وحده، وهذان تصويران منعكسان تماماً، كما هو واضح.

ومنه يتّضح لنا الوجه الأوّل في هدف الإجمال والتفصيل الأوّل، وهو التأكيد على موضوعة الألوهية والتوحيد، ولا ريب بأنَّ هذه الموضوعة هي الأهمّ في جميع مطالب الآية، بل هي الأهمّ في جميع مطالب القرآن الكريم.

ثمَّ يأتي التفصيل الثاني: (**الحَيُّ الْقَيُّومُ**)، ليعطي سقفاً جديداً وعمقاً آخر لموضوعة الألوهية والتوحيد، فهنالك توافق آخر بين التركيب الأوّل بإجماله وتفصيله وبين التركيب الثاني، ولكنه توافق في النتيجة لا في الصورة والعرض، فمن الثابت في محلّه أنَّ الصفات الذاتية لله تعالى هي عين ذاته تعالى، ولا ريب بأنَّ صفة: (الحَيّ) من الصفات الذاتية، كما أنَّ صفة: (القيُّوم) من الصفات الفعلية الإضافية.

فيكون المفاد الأوّل أو المعنى القريب للمركب المزجي (**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ**) هو أنَّ الإله الواحد حقيقةً هو: («الله» ذاتاً، «**الحَيُّ الْقَيُّومُ**» صفاتٍ).

وأما المعنى المتوسّط لهذا المركب المزجي فهو: («الله» الظاهر الواضح، «هو» الباطن الخفي، والحيّ صفة الظهور، والقيّوم صفة البطون).

وأما المعنى البعيد لهذا المركّب المزجي فهو: (كما أنَّ لا إله إلا الله حتماً فكذلك لا حيَّ ولا قيّوم إلا الله تعالى، وما عداه ممَّن كانت له شمَّة وجودٍ عبدٌ له سبحانه، فالممكن ميِّت بذاته شمَّ الوجود برشحات صفة الحيّ، وهو معنىً

حرفيٌّ صار له شيء من الظهور برشحات صفة القيّوم، كانت له حياة في طيّ الخفاء ثمَّ تجلَّت بقيّومية القيُّوم، وتوفّر على بارقة من الظهور، ولعلّ لهذا المعنى الدقيق أشارت الآية الكريمة: ﴿**هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً**﴾ **(الإنسان: ١)**.

وهنا ينبغي الالتفات إلى ما يلي:

أوّلاً: إنَّ كلّ صفة ذاتية للذات المقدّسة تعني الانحصار بها بالضرورة؛ نظراً لإطلاقية الذات، وبتبعها يتحتّم أن تكون صفاته مطلقة أيضاً، وهذه الإطلاقية قهَّارية بطبعها، فلا تدع مجالاً للغير للظهور إلا بها، فربطية عالم الإمكان إنما بفعل إطلاقية الذات وصفاتها القهَّارية.

ثانياً: إنَّ الحياة المُستمدّة منه تعالى تنشقّ إلى حياة ناقصة نُطلق عليها الحياة الإبقائية، وحياة كاملة نُطلق عليها الحياة البقائية، وسوف تأتي بيانات ذلك[١].

ثالثاً: إنَّ كلَّ صفة ذاتية للذات المقدّسة تشتمل على ثلاث خصائص.

الأولى: أنها تُشكّل طريقاً جديداً لمعرفة الذات.

والثانية: أنها لا تُضيف كمالاً جديداً للذات كان مفقوداً، لنكتة العينية نفسها، وإنما الإضافة تنحصر في الإطار الصوري والذهني القادر على الفصل والتفصيل، وسوف يتّضح لدينا أنَّ التعدّد بين الذات والصفة إنما هو في أُفق الذهن وعلى مستوى المفهوم وكذلك على مستوى الواقع النفس الأمري، وفي أُفق الآثار والآيات، كما سيأتي[٢].

وأما الثالثة: فهي أنَّ إبهام الذات مُنعكس أيضاً على صفاتها، ولكن بدرجة

---

(١) في الفصل الخامس (التفسير الموضوعي لآية الكرسي ـ القسم الثاني) من الباب الثاني من الكتاب، تحت عنوان: (معنى الحَياة والْقَيُّومية لله تعالى).

(٢) في الفصل الرابع (التفسير الموضوعي لآية الكرسي ـ القسم الأول) من الباب الثاني من الكتاب، تحت عنوان: (أُفق التعدّد).

أقلّ، باعتبار أنَّ الخلق بأسره أثر لصفاته سبحانه، ومنه تُستقرأ بعض كمالاتها، وأما الذات فمحور إبهامها يكمُن في سرّ أزليتها وإطلاقيتها، ولذا فهي طريق لمعرفة ذاته المقدّسة، وهو طريق صدِّيقي وليس إنّيّاً، لِما عرفت من أنَّ الصفات الإلهية الذاتية عين ذاته، وليست زائدة عليها، ومعرفة الذات بها أو بذاتياتها يُسمَّى ببرهان الصدّيقين[1].

رابعاً: إنَّ الابتداء بصفة الألوهية المطلقة والوحدة الحقيقية الحقَّة لا بالعدد[2]، يعكس لنا حقيقة تفرّع جميع الأُمور المعرفية النظرية والأُمور العبادية العملية على ذلك الأصل، فما لم تثبت الألوهية والوحدة الحقَّة لا يثبت شيء بعد ذلك البتّة.

خامساً: إذن فالتركيب الجملي المزجي بين الإجمال والتفصيلين الأوّل والثاني يُقدّم لنا هذه المعطيات الأوّلية، والتي تتفرّع عليها جملة مباحث نظرية وجملة آثار عملية سنقف على شطر منها في تفسيرنا الموضوعي للآية الكريمة.

المراد من الحياة والقيّومية

مرَّت بنا بعض الملامح الأوّلية للأسماء الإلهية والصفات الذاتية بشكل عامّ، وبعض الإشارات للحياة والقيّومية، فما هو المراد منهما في هذه الصياغة الجُمَلية، وهل هما صفتان أم اسمان؟

---

(١) سيُوقفنا السيد الأُستاذ على المراد ببرهان الصدّيقين ومدى علاقته بآية الكرسي، وذلك في الفصل الرابع (التفسير الموضوعي لآية الكرسي ـ القسم الأول) من الباب الثاني، تحت عنوان: (علاقة كلمة التوحيد ببرهان الصدّيقين).

(٢) الوحدة إما أن تكون حقيقية حقَّة طاردة للأغيار أو وحدة عددية جاذبة للأغيار، وبين هاتين الوحدتين فروق كثيرة تترتّب عليها آثار عظيمة، وسوق يأتينا تفصيل ذلك في الفصل الرابع (التفسير الموضوعي لآية الكرسي ـ القسم الأول) من الباب الثاني، تحت عنوان: (حقيقة الوحدة). فانتظر.

وهنا نحتاج إلى وقفة يسيرة لبيان الفرق بين الأسماء والصفات، لنرى ما ينطبق منهما على ما في المقام.

لو نظرنا إلى (زيد) كذات مستقلّة وإلى صفة العلم بنحو مستقلّ، ثمّ نظرنا إلى زيد وهو متّصف بصفة العلم، نجد أنّ زيداً بما هو هو ذاتٌ مجرّدة، وأنّ العلم بما هو هو صفة مجرّدة، وأنّ زيداً بلحاظ اتّصافه بالعلم سيكون عالماً، وهذا الاتّصاف (العالِم) سوف يكون اسماً لزيد، فأخذ الذات بلحاظ الاتّصاف يعطينا اسماً من الأسماء، فالعلم بلحاظ تجرّده يكون صفة وبلحاظ اتّصاف الذات به يكون اسماً[1].

ومن هنا يتّضح أنَّ العلم والقدرة والحياة والإدراك والقدرة والقيومية و...، هي من صفات الله سبحانه إذا ما لوحظت مجرّدة،، وأمّا العالم والقادر والحيّ والمدرك والقادر والقيّوم و... فإنّها أسماء له سبحانه، حيث أُخذت الصفات بلحاظ اتّصاف الذات بها، فالفرق بين الاسم والصفة لحاظيّ كما هو واضح، وهذا الاستعمال الأسمائي قرآني، وقد جاء في أكثر من مورد، كما في قوله تعالى: ﴿**هُوَ اللهُ الخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاء الْحُسْنَى**...﴾ (الحشر: ٢٤)، فلم يُعبّر القرآن عن ذلك بالعنوان الصفاتي أبداً، وإنما انحصر التعبير بالأسمائية، ولذلك إذا ما استُعمِل عنوان الاسم في موضع الصفة أو بالعكس في كلمات الأعلام - ومنها ما جاء في هذه الدراسة أو غيرها- فمن باب المسامحة، أو قل هو ما قد جرت العادة عليه، نظراً لمعلومية المراد.

إذن فالحياة والقيّومية صفتان، أما الحيّ والقيّوم فإنهما اسمان، وبذلك يتّضح أنَّ الاستعمال القرآني في الصياغة الجُملية ـ مورد البحث ـ جاء وفقاً للتعبير القرآني بالأسمائية لا بالصفاتية.

---

(١) انظر: معرفة الله: ج١، ص٢٤٤.

من هنا ينبغي الالتفات إلى كون الأدعية التـي غلـب عليهـا ذكـر الـذات المقدّسة بلحاظ الاتصاف بصفات مختلفة إنما يُراد بها التوجّه للأسماء الإلهيـة، فإذا ما سأل الداعي بها ربَّه فلابدَّ أن يعلم أنه يسأله بأسمائه، ومن الواضح بأنَّ واحدة من شروط استجابة الدعاء الالتفات إلى شخص المسؤول به، فالتوجّه إلى ذات الصفة لا للذات الملحوظة بصفة ما، لا يُجدي الداعي شـيئاً، كـما لـو قال أحد: يا علم يا قدرة يا ... إلخ.

أما المراد من هذين الاسمين الإلهيين فلا شكّ أنَّ المبحوث أو المقصود هو الحقيقة الخارجية المُتحيّثة بصفتي الحيـاة والقيوميـة، وبنكتـة عينيـة الـصفات للذات المقدّسة يكون المبحوث عنه في المقام هو الحقيقة الأسـمائية، فـإنَّ لفـظ القيّوم (ق، يّ، و، م) ليس هو المقصود البتّة، وليس هو المبحوث عنه أيضاً في البحوث الأسمائية والصفاتية لله تعالى، فذلك ليس الاسم الاصطلاحي، وإنّما هو اسم الاسم، فإنّ الاسم الإلهي كالحيّ أو القيّوم: (لو كان المـراد منـه مجـرّد اللفظ لم يُتصوّر الشكّ والاختلاف في كونه غير الـذات، فهـذه الألفـاظ هـي أسماء الأسماء فلا تغفل)[1]، فالاسم الاصطلاحي ليس وجـوداً مـستقلاً وراء وجود الذات المقدّسة، وهذا هو معنى العينية، على مستوى الأسـماء الذاتيـة، وهكذا في الأسماء والصفات الفعلية التي تعود بالنهاية للأسماء الذاتية، ولكن دون أن تثبت لها العينية بما هي، وإنما بما هي راجعة لأسماء ذاتية.

وعلى أيّ حال، فهي جميعاً بلحاظ اتّصاف الذات بها تحكي وجوداً واحداً فارداً، وإن كانت متغايرة من حيث المفهوم والمعنى، وهكذا الأمـر في الـصفة الإلهية الملحوظة.

نعم، كلّ واحدة منها هي عبارة عن ملاحظة وقراءة الذات مـن خلالهـا،

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص١٧.

فتكون النتيجة هي الاسم الإلهي، فتارةً نلحظ الذات المقدّسة من خلال الحياة فتكون نتيجة لحاظنا هي الذات متّصفة بالحياة أي الحيّ، وتارةً نلحظ الذات من خلال القيّومية فيكون القيّوم هو نتيجة اللحاظ ، وهكذا.

إذن فالسؤال هو عن اسمين إلهيين هما الحيّ والقيّوم، أو بعبارة أُخرى عن الذات المتحيّثة بصفتي الحياة والقيومية لنكتة العينية كما تقدَّم، لاسيَّما في صفة حياته[1]، والجواب الأوّلي بحسب الصياغة الجملية والبحث الجُملي هو أن الحيَّ ـ أو الحياة الإلهية ـ يعني ذلك الوجود الذي لا يطرأ عليه الإعدام مطلقاً، سواء كان ذلك إعداماً محضاً، وهو الزوال النهائي عن رقعة الوجود، أم إعداماً غير محض، كما هو الحال في صورة الوفاة، فهو مستقلّ بحياته غير مُفاضة عليه من الغير، إذ لا غير في البين له استقلال لِيُتصوّر منه الإفاضة، وأما الغير الممكن فحياته المُفاضة عليه لها مبدأ ومنتهى، فالسرمدية خاصّية الحياة الإلهية لا غير، فهو: (الذي له الحياة الدائمة، والبقاء الذي لا أوّل له يُحدّ، ولا آخر له يؤمد، إذ كان كلّ ما سواه فإنه وإن كان حياً فلحياته أوّل

---

(١) إذ لا ريب بأنَّ الحياة الإلهية صفة عينية للذات غير خارجة عنها بأيّ وجه من الوجوه، بمعنى كفاية الذات المقدّسة بانتزاع هذه الصفة منها وحملها عليه بالمعنى الأسمائي، في حين إنَّ هنالك جملة من الأسماء والصفات الإلهية نحتاج فيها إلى طرف آخر لإيقاع النسبة، وهي ما تُسمَّى بالأسماء أو الصفات الإضافية، والتي يُلحظ في ضوئها صفة القيّومية، إذ لابدّ من لحاظ شيء قائم به ليكون قيّوماً عليه، فتكون النسبة إضافية، أي: بإضافة القائم به صار قيّوماً، والقيّوم هو الذي لا يُصيبه الفتور البتّة، ومن هنا قال الطباطبائي: (إن اسم القيوم من الأسماء الإضافية الثابتة له تعالى جميعاً، وهي الأسماء التي تدلّ على معانٍ خارجة عن الذات بوجه، كالخالق والرازق والمبدئ، والمعيد والمحيي والمميت والغفور والرحيم والودود وغيرها). «الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٣١». منه (دام ظله).

محدود وآخر مأمود، ينقطع بانقطاع أمدها، وينقضي بانقضاء غايتها)[١]، وهذه هي الحياة الحقيقية لا غير.

قال الطباطبائي: (ومن هنا يظهر أن الحياة الحقيقية يجب أن تكون بحيث يستحيل طروّ الموت عليها لذاتها، ولا يتصوّر ذلك إلا بكون الحياة عين ذات الحيّ، غير عارضة لها، ولا طارئة عليها بتمليك الغير وإفاضته)[٢]، وقد تعرَّض القرآن لبيان خصوصية هذه الصفة الإلهية بالديمومة المطلقة، قال تعالى: ﴿**وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ**...﴾ **(الفرقان: ٥٨)**.

وأمَّا صفة القيّومية ـ التي جاءت في قالب صيغة المُبالغة ـ فتعني قيام كلّ ما عداه به، فلا وجود قائم إلا به سبحانه، أو كما قيل: هو (القائم على كلّ شيء)[٣]، وهنا يتحقّق لدينا المعنى الربطي لعالم الإمكان القائم به سبحانه، فلا يكون هنالك معنى اسميّ حقيقة إلا الله تعالى؛ فهو القائم بنفسه، وهو القائم به الغير؛ وقد ألمح لذلك القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿**أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ**...﴾ **(الرعد: ٣٣)**، وقيامه سبحانه بأُمور خلقه يُعطينا معنى الحفظ والتدبير لذلك الخلق بأسره، دون أن يعتريه ضعف أو فتور أبداً، وفي ضوء هذه القيومية الإلهية المطلقة تُؤسَّس عدّة مطالب ومبانٍ عقدية وفلسفية وعرفانية، منها ما يتعلَّق بمعانٍ ذاتية الحاجة والفقرية للوجود الممكن، وبعبارة منطقية، يتجلّى أمامنا ـ بنكتة القيّومية ـ المراد من كون فقرية الممكن من باب المحمول من صميمه (خارج المحمول) لا من باب المحمول بالضميمة، بمعنى أنَّ الفقرية هي حقيقة كلّ وجود مُمكن، فاحتاج الأمر إلى غنيّ مطلق يتعلَّق به، وهو الله تعالى، فكانت خصوصية القيّومية، ومن هنا يتّضح لنا أنَّ

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ج٣، ص٨.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٣٠.

(٣) تفسير مجاهد: ج١، ص١٢١.

لحاظ القيّومية الإلهية من خلال القائم به يكون لحاظاً لأثر الاسم، وليس لحاظاً للاسم نفسه، فتكون معرفة بالاسم أو الصفة ـ فضلاً عن الذات المقدّسة ـ إنّيَّة لا صدّيّقية، وسوف تأتينا بيانات أُخرى في موضوعة القيّومية وتأكيد فكرة الحاجة إلى صياغات جديدة في عرض البحوث الأسمائية بما ينسجم مع مقتضيات الفطرة الناطقة به، لا مجرّد الحكاية عنه سبحانه.

إذن فلإسمَي: (الحيّ القيوم) خصوصية كبيرة، فهما بوّابة عظيمة لطالب التوحيد، وهو ما التفت إليه الفخر الرازي، حيث يقول: («الحيّ» هو الدرّاك الفعال، فبقوله: «الحيّ» دلَّ على كونه عالماً قادراً، وبقوله: «القيوم» دلَّ على كونه قائماً بذاته، ومقوِّماً لكلّ ما عداه، ومن هذين الأصلين تتشعّب جميع المسائل المعتبرة في علم التوحيد)[1]، ثمَّ إنَّ القيُّومية تحديداً لا تعني التأثير والتدبير مجرّداً، وإنما هي كذلك بمعيّة القدرة المطلقة والعلم المطلق، وبعبارة أُخرى: إنَّ (نظام الموجودات بأعيانها وآثارها تحت قيمومة الله، لا مجرّد قيمومة التأثير، كالقيمومة في الأسباب الطبيعية الفاقدة للشعور، بل قيمومة حياة تستلزم العلم والقدرة، فالعلم الإلهي نافذ فيها لا يخفى عليه شيء منها، والقدرة مهيمنة عليها، لا يقع منها إلا ما شاء وقوعه وأذن فيه...)[2]، والقيُّوم وإن كان اسماً من أسماء أفعال الذات لا الذات نفسها ـ فالأسماء كما عرفت ذاتية عينية وفعلية إضافية ـ إلا أنه اسم جامع لكمالات أسماء الأفعال الأُخرى، فهو يحكيها، أو لنقل هي على كثرتها تنطلق منه أو تحت مظلّته الكمالية، فهو الاسم الفعلي الوحيد الذي يُمثّل أسماء الأفعال في مرجعية أسماء الأفعال إلى أسماء الذات، ويلتقي بالاسم الذاتي المطلق: (الحيّ) ليندرجا معاً تحت مظلّة اسم آخر يحكي الذات بكمالها وجمالها وجلالها، كما سيأتي توضيحه

(١) التفسير الكبير، للرازي: ج٣، ص٥.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج٣، ص٦.

في البحث اللاحق ببيانات التشكيل الهرمي بين الوجود الواجبي والوجود الإمكاني، وجدلية العلاقة بينهما القائمة على أساس العلاقة بين الظاهر والمظهر.

الْحَيُّ الْقَيُّومُ

قلنا: بأنَّ الأنسب في معنى الحيّ هو أنه ذو الحياة الثابتة، الذاتية السرمدية التي قوامها العلمُ والقدرة، بلحاظ التجرّد والبساطة لا التركيب من العلم والقدرة، وقد وعدنا بالتعرّض في بحوث التفسير التجزيئي والموضوعي بالتعرّض إلى معنى حياته سبحانه وعلاقة ذلك بعالم الإمكان بمراتبه الثلاث[١].

وسوف نتعرّض إلى شطر مهمّ من المعاني المُتصوَّرة لحياته سبحانه وقيّوميته، لننطلق بعدها إلى بيان التشكيل الهرمي للوجود العامّ الذي يبدأ بالذات المقدّسة وينتهي بعالم الإمكان، بغية بيان دور اسمَي: (الحيّ القيّوم) في هذه السلسلة الوجودية المنبثقة من الذات الأزلية والمنعكسة في الذوات الإمكانية المُستحدثة.

إنَّ الحياة الإلهية بصفتها عيناً للذات المقدَّسة فإنها مجرّدة عن كلّ أمر مادي عيناً وآثاراً ومُتعلّقات، وبالتالي فالنتيجة الأُولى التي نخرج بها هي تنزّه حياته المقدّسة عن جميع المُتعلّقات الزمكانية، وأما القيومية فبلحاظ كونها من الصفات الفعلية لا الذاتية[٢] فإنها يُلحظ فيها الآثار والمتعلّقات المختلفة،

---

(١) انظر: التفسير المفرداتي (الفصل السابق لهذا الفصل) في بيان المفردتين: (الحيّ، القيُّوم).

(٢) إذا لُوحظ في القيُّومية قيام الذات بنفسها فالصفة ذاتية عينية، وإذا لُوحظ قيام الأثر بذاته تعالى فالصفة فعلية إضافية، وهذا من قبيل العلم الذاتي الملحوظ به نفس الذات فهو عين لها، والعلم الفعلي الملحوظ فيه فعل الذات، فعلمه الفعلي هو نفس فعله، وفعله ليس عيناً لذاته، وهذا واضح، علماً بأنَّ الملحوظ في البحوث الكلامية والفلسفية في مجال العلم هو علمه الذاتي، كما أنَّ الملحوظ عندهم في مجال القيُّومية هو قيام آثاره به، فيكون المراد أو المعنى المُنصَرف إليه هو القيُّومية كصفة فعلية إضافية، فتنبَّه لذلك ولا يختلط عليك. منه (دام ظله).

ومنها المتعلَّقات المادية، لا بما هي هي وإنما بلحاظ الصادر منها وتعلّقه الأسمائي والصفاتي بالله تعالى، فإنَّ علاقة الوجود الإمكاني بالوجود الواجبي هي علاقة الظاهر والمظهر، وهذه العلاقة الوجودية محورها الحقيقي الأسماء الإلهية، فصلة الممكن بالله تعالى ذاتاً حلقاتٌ وصلُها الأسماء الإلهية، فليس للممكن التعلّق بالذات المقدّسة مجرّدة عن الأسماء والصفات، لأنَّ أصل العلاقة الوجودية منعقدة بالظهور الأسمائي في المظاهر الإمكانية، فالظاهر هو الاسم الإلهي الواجبي والمظهر هو الوجود الإمكاني.

إذا اتّضح ذلك سوف يتبيَّن لنا وجه الصلة بين الوجود الإمكاني باسم القيّوم، فالقيّوم اسم أفعالي يرتبط بسلسلة التوحيد الأفعالي، وأما الحيّ فإنه اسم ذاتي خالص يرتبط بسلسلة التوحيد الصفاتي[1]، والوجود الإمكاني يقع

---

(١) إنَّ التوحيدين الصفاتي والأفعالي متعلّقهما الأسماء والصفات الإلهية، ولكن التوحيد الصفاتي كاصطلاح، اختصّ بالأسماء والصفات الذاتية لله تعالى، فهو يدور حول الحياة والعلم والقدرة والإدراك الإلهي، فيُقال فيها بأنها صفات تمثّل عين الذات، فالتوحيد الذاتي هو الإقرار بعينية صفات الذات للذات المقدسة، في حين إنَّ الصفات الأفعالية من قبيل الخالقية والرازقية يُقال فيها بأنها صفات إضافية، والتوحيد فيها يعني الإقرار بعدم وجود مؤثّر في الوجود على نحو الاستقلال غير الله تعالى، فلا خالق استقلالاً ولارازق استقلالاً ولاراحم استقلالاً ولا قيّوم استقلالاً ولا .... إلخ إلا الله تعالى، فالوجودات الإمكانية قد تُوصف بالخالقية والرازقية والقيّومية و... إلخ من صفات الفعل، إلا أنها نسبة اعتبارية ومجازية، لأنها غير موصوفة بالاستقلال، فالإنسان رازق ما دام الله رازقاً له، وهو راحم ما دام الله راحماً له، وهكذا، فخالقية الله تعالى ورازقيّته غير متوقّفة على شيء غير إرادة الله تعالى ومشيئته، بخلاف ما عليه الممكن، فكلّ ما عنده موقوف على إرادة الله تعالى ومشيئته، فهو فاعل في ذلك ولكن بالعرض لا بنحو الاستقلال، ولكن دون أن يلزم من ذلك شبهة الجبر، فإنَّ الله تعالى منحه القدرة على الفعل ولم يكن هو الفاعل المباشر لذلك، فكما لو أعارك شخص قلماً للكتابة به، فتكون به قادراً على الكتابة، فإذا ما كتبت شيئاً فالكتابة تُنسب لك وحدك ولا تُنسب لصاحب القلم، وهذا واضح.

مباشرة تحت مظلّة الأسماء الإلهية الفعلية، وهذه الأسماء الفعلية تنضوي تحت مظلّة اسم القيّوم، فكلّ صفة فعل إلهي مؤثّرة في الوجود الإمكاني تكون مؤثّرة بحسبها بلحاظ القيومية، وهذه القيومية تشترك مع اسم إلهي ذاتي منظور فيه الأسماء الذاتية الأُخرى، وهو اسم الحيّ، في تشكيل السقف الأعلى للأسماء الحسنى والمظلّة العليا التي تقع تحت الذات المقدّسة مباشرة، وهذا التشكيل هو ما يُمكن أن يُطلق عليه بالاسم الأعظم، وفقاً لقراءة تحقيقية نستقربها في موضوعة الاسم الأعظم.

فهنالك ذات إلهية مقدّسة، يقع تحتها مباشرة الاسم الأعظم الجامع لصفات الكمال والجمال والجلال، وهذا الاسم الإلهي يتشكَّل من جامع الأسماء الذاتية، وهو الحيّ، ومن جامع الأسماء الفعلية، وهو القيّوم، فالاسم الأعظم هو الحيّ على مستوى الصفات الذاتية، وهو القيّوم على مستوى الصفات الفعلية، وبالتالي سيكون الاسم الأعظم جامعاً لكلّ الكمالات الإلهية.

ثمَّ يقع تحت الاسم الأعظم مباشرة اسم الحيّ الجامع لصفات الذات، وتحت اسم الحيّ الجامع تقع مجموعة الأسماء الذاتية الأُخرى، فالحياة نحو وجود يترشّح عنه العلم والقدرة، وتحت الأسماء الذاتية يقع الاسم الجامع لأسماء الفعل، وهو القيّوم، وتحت مظلّة القيّوم تقع مجموعة الأسماء الفعلية الأُخرى، وتحت مجموعة الأسماء الإلهية الفعلية يقع عالم الإمكان، بلحاظ ما تقدّم من نكتة الظاهر والمظهر، ففكرة الظاهر والمظهر تتشكّل ابتداء من علقة الوجود الإمكاني بأسماء الفعل لا بأسماء الذات، وأما تعلّقها بأسماء الذات فإنه يمرّ بعدة حلقات، وهذه الحلقات المتقدّمة تمثّل التشكيل الهرمي في سلسلة الوجودين الواجبي والإمكاني، وينبغي أن يُعلم بأنَّ هذا التشكيل الهرمي إنما هو بحسب التحليل العقلي لا بحسب الوجود الخارجي، فليس هنالك استقلال بين الذات المقدّسة وأسمائها وصفاتها، وليس هنالك سقف

وجودي للذات منفصل عن الاسم الذاتي والفعلي، وإن كان اسم الذات موصوفاً بالعينية واسم الفعل الإلهي موصوفاً بالإضافة، وبعبارة موجزة: إنَّ عالم الوجوب مصداقه واحد لا غير، سواء أشرنا له بالذات أم بالأسماء والصفات، وعالم الإمكان واحد في عين هو كثير، وكثير في عين أنه واحد، فكلّ ما خرج عن الوجوب بمصداقه المتفرّد فهو ممكن.

وينبغي أن يُعلم بأنَّ الظهور الأسمائي في الخلق إنما يكون بمعنى التجلّي لا بمعنى الكينونة، وإلا لزم الاتّحاد الباطل عقلاً ونقلاً، وعملية التجلّي هي من قبيل تجلّي صورنا في المرآة فتحكينا دون أن تحلَّ كينونتنا في المرآة، ولكنَّ هنالك فرقاً جوهرياً بين الحكاية المرآتية لصورنا وحكايتنا للأسماء الإلهية، فالمرآة تحكي صور كمالاتنا الخارجية، وأما نحن فنحكي كمالات حقيقية، كما لو ألقينا حزمة ضوء على جسم غير مُضيء فيُضيء بواسطة تلك الحُزمة، فهنا حصل اكتساب حقيقي للضوء والحكاية حقيقية، ولكنَّ الضوء المنعكس لا يمثّل تمام حقيقة الضوء، وهذا ما نجده واضحاً في الشمس والقمر، فضوء الشمس المنعكس على القمر حقيقي، وانعكاس الضوء من القمر علينا حقيقي أيضاً، فالقمر اكتسى بحزمة ضوء بصورة واقعية، ولكنه لم يحصل على تمام حقيقة ضوء الشمس، أي لم يصبح شمساً حقيقية مستقلّة بضوئها، فالشمس لازالت مستقلّة بضوئها والقمر لازال يحكي ضوئها، ولعلّ هذا هو أفضل ما يُمكن أن نُمثّل به لحقيقة التجلّي الأسمائي في المستوى الإمكاني؛ ولعلنا نُوفَّق في بحوث لاحقة لتعميق فكرة الظاهر والمظهر من جهة، ولتوضيح فكرة التشكيل الهرمي من جهة أُخرى.

جدير بالذكر أنَّ التجلّيات الأسمائية في عالم الإمكان الأنفسي والآفاقي مراتبية لا بمرتبة واحدة، وبالتالي فإنَّ مرائي الاسم الأعظم لا تحكيه بمرتبة واحدة، وإنما تحكيه بحسبها لا بحسبه، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى إنَّ

الاسم الأعظم ـ كما تقدّم ـ تارة يكون مظلّة للأسماء الذاتية بجامعية الحيّ لها، وأُخرى للأسماء الفعلية بجامعية القيُّومية لها، وهنالك بعض الإشارات في أدعية العترة الطاهرة عليهم السلام كما في دعاء ليلة المبعث: (**وباسمك الأعظم الأعظم الأعظم**)[(١)]، أي باسمك الأعظم ذاتاً وباسمك الأعظم صفة وباسمك الأعظم فعلاً، وهذا الترتب الطولي قائم على أساس تقسيم الأسماء إلى أسماء جزئية وكليّة بالمنظور العرفاني، وعلى أساس اختلاف آثارها ومتعلّقاتها، فباختلاف آثار الأسماء سعة وضيقاً يتبيَّن لنا اختلاف مراتبها.

من هنا يظهر ما بين نفس الأسماء سعة وضيقاً، وعموماً وخصوصاً على الترتيب الذي بين آثارها الموجودة في عالمنا، فمنها خاصّة، ومنها عامّة، وخصوصها وعمومها بخصوص حقائقها الكاشفة عنها آثارها وعمومها، وتكشف عن كيفية النسب التي بين حقائقها النسب التي بين مفاهيمها... الرازق خاصّ بالنسبة إلى الرحمان، وعامّ بالنسبة إلى الشافي الناصر الهادي، وعلى هذا القياس فللأسماء الحسنى عرض عريض تنتهي من تحت إلى اسم أو أسماء خاصّة لا يدخل تحتها اسم آخر، ثمَّ تأخذ في السعة والعموم، ففوق كلّ اسم ما هو أوسع منه وأعمّ حتى تنتهي إلى اسم الله الأكبر الذي يسع وحده جميع حقائق الأسماء وتدخل تحته شتات الحقائق برمّتها، وهو الذي نسمّيه غالباً بالاسم الأعظم، ومن المعلوم أنه كلّما كان الاسم أعمَّ كانت آثاره في العالم أوسع، والبركات النازلة منه أكبر وأتمّ؛ لما أن الآثار للأسماء ـ كما عرفت ـ فما في الاسم من حال العموم والخصوص يحاذيه بعينه أثره، فالاسم الأعظم ينتهي إليه كلّ أثر، ويخضع له كلّ أمر.

وبنكتة الآثار تتأكَّد لنا الحقيقة الوجودية للأسماء، فالآثار الخارجية لا

---

(١) مصباح المتهجّد، لطوسي: ص٨١٤، ح١٨.

تترتّب على الألفاظ البتّة، ومن هنا يبطل ادّعاء البعض الرامي إلى تشكُّل الاسم الأعظم من حروف لفظية، وأنَّ الآثار الجمَّة مترتّبة على النطق بحروفه، مع أنَّ الظاهر للعيان أنَّ الألفاظ لا يعدو وجودها عن الاعتبار، فكيف يُؤثّر الاعتبار في رقعة الوجود الخارجي؟! وكيف يكون الوجود التكويني الخارجي مُنعقداً بالأُمور الاعتبارية؟

نعم، للألفاظ الأسمائية والحروف الصوتية الخاصّة بالاسم الأعظم خصوصية وأهمّية، ولكنها لا تعدو وجودها الآلي اللحاظي، وأما المقاصد الحقيقية التي تترتّب عليها الآثار المعنوية التكوينية فإنها منعقدة بالوجود التكويني الخارجي، كما أنَّ الوصول إليها يعني التحقّق بها لا مجرّد تصوّرها.

وبذلك يتّضح زيف اتكاء المعوِّذات على الألفاظ مجرّدة، وفي ذلك يقول الطباطبائي في معرض إجابته عن معنى الاسم الأعظم: (شاع بين الناس أنه اسم لفظي من أسماء الله سبحانه إذا دعي به استجيب، ولا يشذّ من أثره شيء. غير أنهم لما لم يجدوا هذه الخاصّة في شيء من الأسماء الحسنى المعروفة ولا في لفظ الجلالة اعتقدوا أنه مؤلَّف من حروف مجهولة تأليفاً مجهولاً لنا، لو عثرنا عليه أخضعنا لإرادتنا كلّ شيء، وفي مزعمة أصحاب العزائم والدعوات أنَّ له لفظاً يدلّ عليه بطبعه لا بالوضع اللغوي، غير أنَّ حروفه وتأليفها تختلف باختلاف الحوائج والمطالب، ولهم في الحصول عليه طرق خاصّة يستخرجون بها حروفاً أوّلاً ثمَّ يؤلّفونها ويدعون بها على ما يعرفه من راجعَ فَنــَّهم، وفي بعض الروايات الواردة إشعار ما بذلك، كما ورد أنَّ ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ أقرب إلى اسم الله الأعظم من بياض العين إلى سوادها، وما ورد أنه في آية الكرسي وأوّل سورة آل عمران، وما ورد أنَّ حروفه متفرّقة في سورة الحمد يعرفها الإمام وإذا شاء ألَّفها ودعا بها فاستجيب له...إلى غير ذلك من الروايات المشعرة بأن له تأليفاً لفظياً.

والبحث الحقيقي عن العلّة والمعلول وخواصّها يدفع ذلك كلّه؛ فإنَّ التأثير الحقيقي يدور مدار وجود الأشياء في قوّته وضعفه والمسانخة بين المؤثّر والمتأثّر، والاسم اللفظي إذا اعتبرناه من جهة خصوص لفظه كان مجموعة أصوات مسموعة هي من الكيفيات العرضية، وإذا اعتبر من جهة معناه المتصوّر كان صورة ذهنية لا أثر لها من حيث نفسها في شيء البتّة، ومن المستحيل أن يكون صوت أوجدناه من طريق الحنجرة أو صورة خيالية نصوّرها في ذهننا بحيث يقهر بوجوده وجود كلّ شيء...)[1].

وعليه فالتأثيرات لا يُمكن أن تكون مترتّبة على اسم لفظي عبارة عن صوت عرضي مسموع قائم بمخارج الفم فانٍ، بل إنَّ معناه هو الآخر غير مُؤثّر بما هو صورة ذهنية خيالية بالضرورة، فالمعنى مثل اللفظ ولكنه فانٍ في المصداق الخارجي، ومن المحال دخول الوجود الخارجي في الذهن، فالأسماء الإلهية، فضلاً عن الاسم الأعظم، أسماء خارجية حقيقية وليست ألفاظاً صوتية ولا معاني ذهنية[2].

ومن هنا تفهم أنَّ ما ورد في بعض الروايات من أنَّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قد توفَّر على اثنين وسبعين حرفاً من حروف الاسم الأعظم البالغة ثلاثاً وسبعين حرفاً لاستئثار الله تعالى بحرف، هو عدم إرادة الحروف اللفظية، وإنما الحروف التكوينية، فكما أنَّ الكلمة القرآنية لها مساحة وجودية حقيقية خارجية فكذلك الحرف الأسمائي الخارجي، وبهذا التحقّق الخارجي تتحقَّق آثاره، علماً بأنَّ الكلمة اللفظية الواحدة إذا فقدت حرفاً منها فقدت معناها، فلو كان الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله مُتوفّراً على الحروف اللفظية للاسم الأعظم الناقصة حرفاً فذلك مُساوٍ للعدم، لأنّ ما عنده لا

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٨، ص٣٥٤-٣٥٥.

(٢) انظر: مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي: ص٧٧، «رسالة الأسماء».

يُحقّق أيَّ معنى، بخلاف ما لو قلنا بأنَّ حروفه وجودية تكوينية، ولكلّ حرف تكويني أثره، فمن يمتلك حرفاً واحداً يكون مُؤثّراً في الوجود، وقد ذُكر بـأنَّ آصف بن برخيا قد جلب عرش بلقيس بلمحة بصر لحيازته على حرف واحد من حروف الاسم الأعظم[1]، فكيف بمن حاز النصيب الأوفـر منـه؟ ولعـلَّ بقدر الحيازة تكون السيادة الكمالية، ومنه يُفهم سرُّ سـيادة الرسـول الأعظـم صلى الله عليه وآله على سائر الأنبياء والمرسلين.

سرّ اجتماع اسمي الحيّ مع القيُّوم

في ضوء ما تقدّم ينجلي أمامنا سرّ اجتماع الحيّ مع القيّوم، لاسيَّما بعد قوله تعالى: (**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ**)، أي: بعد التفصيل الأوّل لإجمال اسم الذات، حيث يأتي التفصيل الثاني الجامع لجميع أسماء الذات (الحـيّ) والأفعـال (القيُّـوم)، والسرّ هو الحكاية الثنائية لتمام الاسم الأعظم من جهة، ولجهة الفعل من جهة القيُّومية، فالاسم الأعظم لـه مـستوى تفـصيلي جـامع لكـلّ الأسـماء يتمثّـل بجامعيته لكلّ من اسمي : (الْحَيّ الْقَيُّوم) معـاً، ومـستوى آخـر يتفـرَّد بأحـد الأسمين، فإن أراد جامعية الأسماء العينيـة حكاهـا بـالحيّ، وإن أراد جامعيـة الأسماء الفعلية حكاها بالقيُّومية، فيكون الجمع بينهما في آيـة الكـرسي امتيـازاً آخر للآية، ففيها حكاية الاسم الأعظم الجامع لكمالات الذات ذاتاً وفعلاً.

فالاسم الأعظم محكيّ بالتفصيل الأوّل في قوله تعالى: (لاَ إِلَــهَ إِلاَّ هُـوَ)،

---

(١) عن جابر عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال: (**إنَّ اسم الله الأعظم على ثلاثـة وسبعين حرفاً، وإنما كان عند آصف منها حرف واحد، فتكلَّم به فخسف بالأرض ما بينه وبين سرير بلقيس، حتى تناول السرير بيده، ثمَّ عادت الأرض كما كانت أسرع من طرفـة عين، ونحن عندنا من الاسم الأعظم اثنان وسبعون حرفاً، وحرف واحـد عنـد الله تعـالى استأثر به في علم الغيب عنده، ولا حول ولا قوّة إلا بالله العلي العظـيم**). أُصـول الكـافي: ج١، ص٢٣٠.

وبالتفصيل الثاني: (الْحَيُّ الْقَيُّومُ)، فالتفصيل الأوّل أُلحق بتفصيل آخر ليس لدفع توهّم وإنما لأجل توكيد الحقيقة السابقة ببيانات جديدة، والحقيقة هي حكاية الاسم الأعظم، بحسب القراءة التي لوَّحنا باستقرابها، وبهذه الحكاية الأسمائية الجامعة يُسجَّل التفرّد الأوّل لآية الكرسي بذلك، ويأتي في طول ذلك حكاية هذه الجامعية في مطلع سورة آل عمران.

الحيّ القيُّوم اسم مُركَّب من مفردتين

من هنا ذهب جملة من المحقِّقين إلى أنَّ: (**الحَيُّ الْقَيُّومُ**) اسم واحد مُركَّب من مفردتين، فهو مُركّب مزجي، تُؤدّي مفردتاه معانيَ خاصَّة، ويُؤدّي تركيبهما معنىً أخصّ، وهذه الأخصِّية لُوحظ فيها حكاية الكمال الأعظم للاسم الأعظم، وقد عرفت وجه التركيب وما يحكيه من جامعية الأسماء الذاتية المحكية بالحيّ، والأسماء الفعلية المحكية بالقيُّوم، وهذه الجامعية لاسم الحيّ القيُّوم هي مُختار العرفاء الشامخين، ولعلنا نُوفَّق لبيان خلفيات وثمرات هذا الاسم الجامع في بحوثنا التأويلية لآية الكرسي.

جدير بالذكر أنَّ هذا الاسم التركيبي ليس هو الاسم الفارد في سلسلة الأسماء الإلهية، فهنالك أسماء تركيبة أُخرى، والتي غالباً ما تأتي وكأنها اسم واحد ممزوج من كلمتين، من قبيل: السَّمِيعُ البَصِيرُ، والسَّمِيعُ الْعَلِيمُ، والْحَكِيمُ الْخَبِيرُ، والْغَفُورُ الرَّحِيمُ، والْعَلِيُّ الْعَظِيم، وكذلك الْعَلِيُّ الْكَبِير، وغيرها من الأسماء الجديرة بالبحث والتنقيب، وإفراد عنوان خاصّ بها تنضوي تحته المعطيات المعرفية الجديدة التي تُقدّمها لنا هذه الأسماء التركيبية.

قوله تعالى: (لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ)

والجملة الثالثة قوله تعالى: ﴿**لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ**﴾، وهي جملة سلبية مؤكدة للوصف الإيجابي السابق، فإن قيامه على كلّ نفس بما كسبت، وعلى

تدبير شؤون خلقه يقتضي ألا تعرض له غفلة قطّ، ولأنَّ السنة والنوم من صفات الحوادث فهي منتفية عنه. وهو سبحانه مخالف لها.

والسنة كما تقدّم فتور يكون في أوّل النوم مع بقاء الشعور والإِدراك، وبذا يفترق عن النوم، فهي إغفاءة أشبه ما تكون بحالة الذهول، أو هو حالة النعاس التي تسبق النوم عادة[1]، التي يضعف فيها توجّه الإنسان والتفاته، ولذلك تُصاحب السنة غفلة يسيرة، في حين إنَّ النوم تُصاحبه غفلة واضحة، ولذلك يُقال عن الغافل بأنه وسنان أو نائم، وهذا كلُّه من صفات الحادث فيكون منفياً بوجوبه، من جهة، ولقيُّوميته من جهة أُخرى، أضف لذلك أنَّ السنة قد تقع لا لحاجة للنوم أو لنقص فيه، وإنما نتيجة جهد مبذول، كما أنه قد يكون داعياً للنوم أيضاً إذا كان الجهد كبيراً فيستدعي الراحة، وقد مرَّ بنا في أسباب نزول هذا المقطع من الآية عن حمّاد بن عثمان من أنه رأى الإمام الصادق عليه السلام متورّكاً، فأشار إلى كراهة هذه الجلسة، فأجابه الإمام عليه السلام بالنفي، وأنَّ هذا شيء قالته اليهود، حيث نسبوا هذه الجلسة لله تعالى بعد خلقه الخلق ليستريح، فأنزل الله عزّ وجلّ الآية، وبقي أبو عبد الله عليه السلام متورّكاً كما هو[2]، فبنفي السنة والنوم عنه سبحانه ينتفي السبب الداعي لهما وهو التعب الداعي لطلب الاستراحة، وقد اتّضح بأنَّ نفي ذلك هو من مقتضيات قيُّوميّته المطلقة.

وقد تقدّم منّا أنَّ السنة ليست مرتبة من مراتب النوم حتى يُلحظ فيه الجنبة البلاغية فيكون نفي المرتبة الدانية كاشفاً عن نفي المرتبة العالية، وفي صورة التسليم بضرورة حفظ مرتبة الترقي فإنَّ الملحوظ هو درجة الضرر التي يُلحقها كلّ من السنة والنوم على القيُّومية، فكأنّ نفي السنة كان لضررها

(١) انظر: أُصول الكافي: ج٢، ص٦٦١، ح٥.

(٢) انظر: تفسير جوامع الجامع، للطبرسي: ج١، ص٢٣٤.

الأقلّ، فكان لابدَّ بعد ذلك من نفي الـضرر الأكـبر المتمثّـل بـالنوم، فتكـون المحصّلة أنه لا يؤثّر فيه العامل الضعيف بالفتور في أمره ولا ما هو أقوى منه، أو ـ كما أشار الآلوسي لذلك ـ بأنَّ المنفي ليس الاعتراء والعروض وإنما الغلبة والقهر بمقتضى قيُّوميته تعالى[١]، ولكن مع الأخذ بالاعتبار غضّ الطرف عـمَّا أوردناه من إشكال يشوب الإجابتين معاً.

وقد أجاب بعض الأعلام عن إشكالية المنفي ـ وهو النوم ـ بالأولوية فلا معنى لنفيه بالآية، بقوله بأنَّ تقديم السنة على النوم إنما هـو مـن بـاب إثبـات عدم النوم بالأولويـة، ولـو قـدَّم النـوم لمـا أفـاد هـذا المعنـى، أي: لا تأخـذه مقدّمات النوم، كيف يُعقل أن يأخذه النوم[٢]؟

ولكنَّ هذا هـو أوّل الكـلام، فإثبـات عـدم النـوم واقـع مُتحقِّـق بـنفس الأولوية، وهي حكم عقلي، فلا معنى للقول بأنَّ القرآن جـاء لإثبـات ذلـك، فذلك هو نفسه تحصيل الحاصل الذي يُراد الفرار منه، فكيف ندَّعيه؟

نعم، لو قيل بأنَّ القرآن الكريم قد جاء مُؤكِّداً لتلك الأولوية الثابتة عقلاً، فلا يلزم منه القول بتحصيل الحاصل، فذلك فرع دعوى الإثبات لا التوكيـد، وأما القول بإثبات المدَّعى فذلك لا يُفيدنا شيئاً، بل سـوف يُعمِّـق الإشـكال، كما هو واضح.

قوله تعالى: (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ)

اتّضح لنا[٣] أنَّ اللام حرف جرّ يُفيد الملك، لأنها واقعة بـين اسـمي ذات، وأنَّ سقف كلّ شيءٍ يُطلق عليه سماء، فتدخل السماء الدنيا في ذلـك، بـل هـي

---

(١) انظر: الفصل الثاني (التفسير المفرداتي)، تحت مفـردة: «سـنة». تنظـر كلمـة الآلـوسي في: روح المعاني: ج٣، ص١٤.

(٢) انظر: مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السيد عبد الأعلى السبزواري: ج٤، ص٢١٩.

(٣) انظر: الفصل الثاني (التفسير المفرداتي) تحت مفردات «له ما في» و «السماوات» و «الأرض».

المصداق الأبرز، وأنّهَ لشدّة الاقتران به صارت علماً له، بخلاف الأرض فإنها تُطلق على أسفل الشيء، بل كلّ ما سَفُلَ فهو أرض، ولأنها أسفل الشيء فإنَّ الحياة المجعولة فيها تُجانسها من حيث التسفّل، فلم تأتِ الحياة فيها مُطلقة وإنما قُيِّدت بالدنيا، فصارت الأرضية والدنيوية تحكيان شيئاً واحداً، وهو التسفّل، ومن هنا لم يكن من المُناسب جعل الحياة الأبدية الخالدة فيها، وهذا ما أُشير إليه في قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا للهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ**﴾ (إبراهيم: ٤٨).

إنَّ لهذا المقطع من الآية الكريمة مطالب عديدة، منها ما تقدَّمت الإشارة له، ومنها ما سنقف عليه في المقام، ومنها ما سيأتينا في التفسير الموضوعي، أما ما يعنينا في المقام فهو ما يلي:

أوّلاً: بيان نكتة انحصار الملكية به.

ثانياً: المراد من السماوات والأرض.

ثالثاً: بيان نكتة الجمع والإفراد فيهما.

رابعاً: سرّ التأكيد على ملكية المظروف دون الظرف.

خامساً: حدود فعله المُتمثِّل بالسماوات والأرض.

سادساً: صلة هذا المقطع بقوله تعالى: (**مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ**).

الأوّل: بيان نكتة انحصار الملكية به

هنا ثلاثة مطالب، الأوّل في دليل الانحصار، والثاني في سرّ الانحصار، والثالث في بيان الفرق بين المِلك ـ بالكسر ـ والمُلك ـ بالضمّ ـ وأيهما المعني في الآية.

أما المطلب الأوّل، فمن الثابت في قواعد اللغة العربية أنَّ تقدّم الجار والمجرور يدلّ على الانحصار، كما في قولنا: له الدارُ، أي: لا لأحدٍ غيره، بخلاف ما لو قلنا: الدارُ له، فإنه من الممكن تصوّر شراكة غيره معه؛ وقد ورد

في المقطع: (**لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**)، فاللام تدلّ على الملكية ـ كما تقدّم ـ وتقدّمها يدلّ على الانحصار، فينتج من ذلك انحصار ملكية ما فيهما به سبحانه.

وأما المطلب الثاني المتعلِّق بسرّ الانحصار به، فذلك مُقتضى خالقيته سبحانه لهما وما فيهما، فهو العلّة التامّة في إيجادهما وديمومتهما، ولو أوكل تدبيرهما فضلاً عن ملكيتهما لغيره لساختا، وقد عرفت أنَّ مقتضى قيّوميته المطلقة عود ما عداه إليه بالملكية والتدبير، وهذه الملكية والتدبير تُشكلان مفاد الربوبية، فإنَّ معنى الربوبية هو الملك والتدبير.

وأما المطلب الثالث المُتعلِّق ببيان الفرق بين المِلك والمُلك، وتحديد المعني منهما في الآية الكريمة، فإنَّ معنى مِلكه تعالى ـ بالكسر ـ للموجودات هو قيام ذوات الموجودات وما يتبعها من الأوصاف والآثار بالله سبحانه، وهذا هو المُراد الأوّل في قوله تعالى: (**لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**)، فالجملة تدلّ على ملك الذات وما يتبع الذات من نظام الآثار، وأما مُلكه تعالى ـ بالضمّ ـ لها فيُراد به نفس التصرّف والتدبير، وهو أمر لازم لأصل قيام الموجودات به، فيكون هذا المعنى مُراداً أيضاً، ولكن في طول الأوّل، فهو المالك لكلّ شيء على الإطلاق، فله أن يتصرّف فيها كيف شاء، فكلّ تدبير وتصرف يقع في العالم فهو له، إذ لو كان شيء من التدبير لغيره لا له، كان مالكه ذلك الغير دونه، وإذا كان التدبير والتصرّف له تعالى فهو ربّ العالمين.

علماً بأنَّ تصرّفه وتدبيره وإن كانا مُطلقين من كلّ قيد خارج عنه، إلا أنه سبحانه قرن فعله بحكمته ورحمته، فإطلاق تدبيره وفعله ليس بالمعنى الأشعري، ومن باب أولى أن لا يكون بالمعنى المعتزلي، وإنما هو إطلاق مقرون بحكمته ورحمته.

إذن فهذه الفقرة من الآية كما تُثبت مِلكه للأشياء فكذلك تُثبت مُلكه لها،

فلام الملك في المقام تُثبت جميع أنواع الملكية لله سبحانه، سواء كانت ملكية حقيقية، وهي من مختصّاته، أم اعتبارية تغلب على الوجود الممكن.

جدير بالذكر أنَّ هذه الملكية المطلقة قد رافقتها شُبهات من حيث النتائج، حيث ذهب البعض إلى أنها دليل صريح على كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، فأفعالنا من مفردات الوجود الإمكاني في السماوات والأرض، وبالتالي كما نحن ملك له فكذلك أفعالنا، فليس ما في السماوات والأرض إلا وهو ملك لله سبحانه وحده.

قال الفخر الرازي: (واعلم أن الأصحاب قد احتجّوا بهذه الآية على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، قالوا: لأنَّ قوله: ﴿**لهُ مَا فِي السموات وَمَا فِي الأرض**﴾، يتناول كلّ ما في السموات والأرض، وأفعال العباد من جملة ما في السموات والأرض، فوجب أن تكون منتسبة إلى الله تعالى انتساب الملك والخلق، وكما أنَّ اللفظ يدلّ على هذا المعنى فالعقل يؤكّده، وذلك لأنَّ كلّ ما سواه فهو ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يترجّح إلا بتأثير واجب الوجود لذاته، وإلا لزم ترجّح الممكن من غير مرجّح وهو محال)[(١)].

ومُؤدّى هذا هو القول بالجبرية في أفعال الإنسان، وإنكار لقانون العلية والسببيَّة والمُسبّبية، وهو مذهب الأشاعرة القائلين بنظرية الكسب، فالله تعالى يخلق أفعالنا ونحن لا نملك إلا كسبها؛ وإنكار نظام السببية لازمه إنكار موضوعة الشفاعة التكوينية، كما سيأتي.

هذا، وسوف نتعرَّض لبعض بيانات الشفاعة في هذا الفصل، لنقف بعدها عند الإشكالية الآنفة في بحوث التفسير الموضوعي للآية ليتبيَّن لنا الوجه الصحيح الذي يتعلَّق بمعنى الإفاضة للفعل عند إرادة الإنسان له بعد توفّر مقدّماته.

---

(١) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): جلد٧، ص١٠.

الثاني: المراد من السماوات والأرض

قال العلامة المجلسي:

(أما السماوات فالظاهر من الآيات الكريمة والروايات الشريفة أنها أجسام لطيفة خُلقت من مادّة سمَّاها القرآن (دُخاناً) قال تعالى: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ...**﴾ (فصّلت: ١١)، لكن قد يُستعمل السماء بمعنى الموجود العالي، سواء كان علوّه حسّياً أو غير حسّي، كما ورد في صعود الأعمال إلى السماء ونزول الأرزاق منها، إلى غير ذلك...)[١].

فالمصداق الفعلي للسماوات هو ذلك السقف العالي المنظور إليه بنحو لا يُرى شيء فوقه، فهي السقف الذي يعلو ويُحيط بالوجود المادّي المنظور إليه، وبحسب المسح العلمي، ويُقابلها بحسب النظر العرفي جرم الأرض، وكيفية السماوات أنها منظمة طباقاً، أي سماء فوق سماء، وهو قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقاً**﴾ (نوح: ١٥)، ولهذه الآية فوائد مهمّة في بيان بعض وجوه الأرض وتعدّدها.

وأما الأرض فهي جسم مادّي كثيف يُشكِّل كوكباً يقطنه الإنسان، من دون سائر الكواكب المادّية الأُخرى بحسب السير التأريخي للإنسان والبيانات العلمية الحديثة التي لم تُسجِّل حالة ولادة مجتمع أو أثر إنسان في كوكب آخر، وقيل بأنَّ هذه الأرض تُمثِّل مركز المجموعة الشمسية التي تقع فيها، فهنالك مجموعات شمسية كثيرة، ومجموعتنا الشمسية واحدة منها، والأرض مركز لها، وهنالك خلاف في مركزية الأرض، وتحقيق هذا الأمر ليس مهمّاً في مجال بحثنا، إذ يكفي معرفتنا بجملة من خواصّ السماء المادية وخواصّ الأرض وما يتعلّق بتوقّف الحياة المادّية على ذلك.

---

(١) بحار الأنوار: ج٥٤، ص٧.

الثالث: بيان نكتة الجمع والإفراد فيهما

لم تـرد كلمـة: «الأرض» في القـرآن الكـريم إلا مفـردة، بخـلاف كلمـة: «السماء» التي جاءت مفردة وجمعاً، فهل السماوات عديدة والأرض واحدة؟

الصحيح أنَّ إفراد الأرض لا يعني انحصارها بمصداق واحد، فقـد ورد في قوله تعالى: ﴿**اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ**...﴾ (**الطـلاق: ١٢**)، أي: وخلق من الأرض مثلهنّ في العدد لا في الكيفية، لأنَّ كيفية الـسماء مخالفة لكيفية الأرض[1]، وهـذا التـضمين دون التـصريح تـرك أسـئلة كثـيرة حوله، ولعلَّ انحـصار التـصريح بـالإفراد دون الجمـع يتـضمّن الإشـارة إلى انحصار الحياة الدنيوية في أرض واحـدة، ولـذلك جـاء التـصريح بـأنَّ هـذه الأرض التي كانت مسرحاً لحركة الإنسان سوف تُبـدّل بغيرهـا، أي سـتكون الحياة القادمة في أرض أُخرى مُختلفة عن الأُولى.

ولكن يبقى السؤال مُلحّاً عن أمكنة الأراضي الستّ الأُخرى، فـالقرآن يُـصرِّح بخلقها، فكيف لنا أن نتصوّرها بعد أن أوجز لنـا القـرآن ترتّـب الـسماوات عـلى شكل طبقات؟ وبعبارة أُخرى: هل الأراضي مرتَّبة على شكل طبقات أيضاً؟

هنالك عدّة تصوّرات في المقام، نذكر منها:

التـصوّر الأوّل: أنَّ الأرض واحـدة لا غـير، ولا يوجـد في قبالهـا أرض أُخرى فضلاً عن ثالثة وسابعة، وأنَّ المراد مـن المثليـة أو الأراضي الـسبع هـو طبقات الأرض، فعلماء الجيولوجيا (علم طبقات الأرض) ذكروا اصـطلاحاً أسموه بـ: «التطبّق والترقّق «stratification and Lamination»»، حيـث يـرون أنَّ الصخور مثلاً تتشكَّل على هيئـة طبقـات، وأنَّ الأرض مكوّنـة مـن قـشرة أرضية ترتكز على معطف مكوَّن من جـزأين، ثـمَّ القـشرة القارّيـة، والقـشرة

---

(١) انظر: التبيان في تفسير القرآن: ج١٠، ص٤١.

المحيطية، حتى يصل الأمر إلى نواة الأرض المكوّنة من قسمين، نواة خارجية سائلة، ونواة داخلية صلبة كثيفة تسمَّى بالبزرة[(١)]، فإذا عددنا القشرات الثلاث وقسمي المعطف وقسمي النواة صار عندنا سبع طبقات.

التصوّر الثاني: يعتمد على رؤية تحليلية، قريبة من الواقع والتطبيق، وبعيدة عن الغيبيَّات، ولكنها مع ذلك لا تعدو دائرة الاحتمال، ومفادها أنَّ الأرض واحدة والسماء واحدة أيضاً، ولكنَّ الأرض مكوّنة من قارّات سبع، أو قل من أقاليم سبعة[(٢)]، وعادة ما يفصل بين هذه القارّات أو الأقاليم بحار أو محيطات مائية، وكلّ قارة وإقليم يرون لهم سماءً، فتتعدّد السماوات بعدد الأقاليم.

التصوّر الثالث: يعتمد على رؤية روائية تُشير إلى وجود أراض ستّ فوقنا، فقد روى القمّي عن الحسين بن خالد عن الإمام علي الرضا عليه السلام قال: (قلت له: أخبرني عن قول الله: ﴿**وَالسَّمَاء ذَاتِ الْحُبُكِ**﴾، ...فقال: **هذه أرض الدنيا والسماء الدنيا، عليها فوقها قبّة والأرض الثانية فوق السماء الدنيا، والسماء الثانية فوقها قبّة، والأرض الثالثة فوق السماء الثانية،... والأرض السابعة فوق السماء السادسة، والسماء السابعة فوقها قُبة، وعرش الرحمن تبارك الله فوق السماء السابعة، وهو قول الله: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ... ﴾**)[(٣)].

---

(١) انظر: موسوعة لاروس، (الأرض كوكب نشط): ص٨-٩.

(٢) جاء في بعض كلمات أمير المؤمنين علي عليه السلام: (**والله لو أعطيت الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها على أن أعصي الله في نملة أسلبها جلب شعيرة**). نهج البلاغة، تحقيق الشيخ محمد عبده: ج٢، ص٢١٦، الخطبة: «٢٢٤». وجِلب الشعيرة - بكسر الجيم- قشرتها.

(٣) تفسير القمّي: ج٢، ص٣٢٨. وآية الحُبك هي السابعة من سورة الذاريات، وأما الآية الثانية فقد تقدّم تخريجها.

التصوّر الرابع: يعتمد على رؤية تحليلية مستلّة من الرواية الآنفة، وهي أنَّ كلّ أسفل فهو أرض وكلّ عالٍ فهو سماء، وعليه فالسماء الأُولى هي سماء للأرض، وهي أرض للسماء الثانية، والسماء الثانية أرض ثالثة للسماء الثالثة، وهكذا، وإذا ما لاحظنا في الرواية نجد أنَّ القبَّة لا دور لها في المقام ولعلّها تعبير آخر عن نفس السماء، فإذا كان الأمر كذلك فسوف يتّحد التصوّر الثالث مع الرابع.

جدير بالذكر أنَّ لفكرة الأراضي السماوية الستّ إشارة قرآنية، وربما تصلح أن تكون مؤيّداً، وهو قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ (**البقرة: ٢٩**)، فالآية تُصرِّح بأنَّ الأرض الأرضية واحدة، وأنَّ السماء في الأصل واحدة أيضاً، ثمَّ جُعلت سبعاً طباقاً.

ومن هنا نقول أنه بلحاظ هذا الجعل كان الجعل للأراضي السماوية، فالأراضي السماوية مُقارنة لجعل السماوات طباقاً.

نعم، يبقى سؤال تفرضه الآية، وهو أنَّ السماء لفظ مفرد فكيف يُعبِّر عنها بصيغة الجمع في قوله: «فَسَوَّاهُنَّ»؟ والجواب هو أنَّ السماء اسم جنس يُطلق على المفرد والجمع، فيصحّ معها التسوية بالمفرد، كما في قوله تعالى: ﴿**رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا**﴾ (**النازعات: ٢٨**)، كما يصحّ معها التسوية بصيغة الجمع، كما هو الحال في المقام.

التصوّر الخامس: يعتمد البعد المعنوي في تصوير السماوات بمقام القرب من الله تعالى، حيث ورد أنَّ هنالك حُجباً سبعة، وهذه الحجب وإن كانت نورية في ذاتها إلا أنها تحجب القلوب والألباب عن ربّ الأرباب، وكلّ سماء (حجاب نوري) إن رفعتك إلى السماء الأُخرى فهي سماء، وإن أبقتك رهيناً عندها فهي أرض، فالحجب السبعة رِفعتها سموات، وانخفاضها أراض،

ولعلَّ من وجوه هذا المعنى الرفيع والدقيق مقولة: (حسنات الأبـرار سـيّئات المقرّبين)[١].

هذا وسوف تكون لنا وقفة عند هذا التصوير في بحوث التأويـل ليتّـضح لنا هنالك المراد من مقام القرب والدور السماوي والأرضي فيهما.

الرابع: سرّ التأكيد على ملكية المظروف دون الظرف

الملاحظ على هذه الفقرة من الآية أنها تتحدّث عن المظروف، وهو كلّ مـا يوجد مـن مخلوقـات مادّيـة ومجـرّدة تعـيش في الـسماوات والأرض، دون أن تتحدّث عن نفس الظرف، وهـو المتمثّـل بـنفس الـسماوات والأرض، فهـل المقصود هو المظروف دون الظرف، أم كلاهما مقصود لذلك؟

الصحيح هـو الثـاني، فـإنَّ (المـراد بـما في الـسماوات والأرض كـلّ مـا في الكون، فيشمل نفس السماوات والأرض كما يشمل ما فيهما، فهو تعالى يملك كلّ شيء من كلّ جهة بحقيقة معنى الملك)[٢]، ومقتضى ملكيته المطلقة شمول كلّ مملوك لذلك، ومنها السماوات والأرض، فإذا (عمَّ الملك ما في الـسماوات والأرض، ومن ذلك أجزاؤهما، عمَّ نفس السماوات والأرض فلـيس الـشيء إلا نفس أجزائه)[٣].

نعم، يبقى أن نُبيِّن سرّ عدم ذكر الظرف واختـصاص اللفـظ بـالمظروف، فهنا يُمكن القول بأنَّ التكـاليف الحقيقيـة إنـما تُوجَّـه للموجـودات العاقلـة، وحيث إنَّ من ضمنها أشرف الموجودات الإمكانيـة المتمثّلـة بالإنـسان، فقـد

---

(١) نُسبت هذه الكلمة القيِّمة إلى جملة من العرفاء والمتصوّفة، فنسبها البعض إلى العـارف أبي سعيد الخزاز من كبار الصوفية، وحكاها البعض الآخر عن ذي النون المـصري، ونُـسبت أيضاً إلى الجنيد. انظر: مستدرك سفينة البحار: ج٥، ص٢٧٧.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج١٢، ص١٢.

(٣) المصدر السابق: ج١٤، ص١٢٢.

لُوحظ في الخطاب باعتباره كائناً بين السماوات والأرض، فأرادت الآية أن تُنبِّه إلى أنَّ المظروف عموماً والإنسان خصوصاً يتَّصف بالملكية والعبودية لله تعالى، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى إنَّ السماوات والأرض لا يُتصوَّر فيهما المعصية، فطاعتهما التكوينية محرزة، وقد نبَّه القرآن الكريم لذلك في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصّلت: ١١)، فكان لابدَّ من تذكّر من يُحتمل وقوع المعصية منه، وهو المظروف بوجوده العامّي والإنسان بوجوده الخاصّي، بأنه مملوك لله تعالى وعبد له، فلا معنى لعصيان أوامره ما دام العاصي عاجزاً عن الخروج عن دائرة مالكيته سبحانه.

تنبيه: إنَّ التعبير بمالكيته لما في السماوات وما في الأرض كما أنه شامل لنفس السماوات والأرض فإنه شامل أيضاً لكلّ ما في عالم الإمكان، فكلّ ما في عالم الإمكان إما أن يكون أرضياً أو سماوياً، وقد ثبتت مالكيته لذلك كلّه، فهو مالك لعالم الإمكان بأسره، فالسماوات والأرض تعبير مُساوٍ لعالم الإمكان بأسره، ولهذه النتيجة صلة وثيقة في موضوعة فعله تعالى من حيث الإطلاق وعدمه، وهذا ما سنقف عنده في النقطة التالية.

الخامس: حدود فعله المُتمثِّل بالسماوات والأرض

في ضوء ما تقدّم يترشّح سؤال حول حدود فعله، فقد اتّضح بأنَّ التعبير بقوله: (**لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**) هو تعبير عن عالم الإمكان بأسره، وعالم الإمكان هو فعله وأثره سبحانه، فلا وجود ثالث بين الوجود الواجبي والوجود الإمكاني، فكلّ ما عداه في الوجود فهو ممكن، ومن البيِّن أنَّ الوجود الواجبي مطلق، فهل الوجود الإمكاني كذلك أم أنه وجود محدود؟

الجواب هو: إننا إذا انطلقنا من ضرورة انحصار الإطلاق به، فلا ريب بأنَّ ما عداه بمفرداته وبجمعيته وجود محدود مهما اتّسعت دائرته، وهذا

الوجود المحدود بالقياس إلى وجوده الواجبي هو مطلق بالنسبة إلينا لعدم قدرتنا على الإحاطة به، بل ما هو أدنى من ذلك غير قابل للإحصاء؛ قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَةَ الله لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ اللهَ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النحل: ١٨)، والذي يظهر من كلمات المُتَكلِّمين هو انحصار الإطلاق به تعالى، ومحدودية كلّ ما عداه جمعاً وتفريقاً.

ولكننا إذا انطلقنا من زاوية أُخرى فالأمر يختلف تماماً، وهي زاوية الفعل نفسه، فإنَّ من الثابت في محلِّه ضرورة وجود مُسانخة بين الفاعل وفعله، وبالتالي فإنَّ الفاعل في المقام ـ وهو الله تعالى ـ مطلق، فلابدَّ أن يكون فعله مطلقاً أيضاً، لنكتة المُسانخة، وهذا ما انتهى إليه الطباطبائي، حيث يقول: (أطبقت البراهين على أن وجود الواجب تعالى بما أنه واجب لذاته مطلق، غير محدود بحدٍّ ولا مقيّد بقيد ولا مشروط بشرط ، وإلا انعدم فيما وراء حدِّه وبطل على تقدير عدم قيده أو شرطه، وقد فُرض واجباً لذاته، فهو واحد وحدة لا يُتصوَّر لها ثانٍ، ومطلق إطلاقاً لا يتحمّل تقييداً. وقد ثبت أيضاً أنَّ وجود ما سواه أثرٌ مجعولٌ له، وأنَّ الفعل ضروري المسانخة لفاعله، فالأثر الصادر منه واحد بوحدة حقّة ظلّية مطلق غير محدود، وإلا تركَّبت ذاته من حدٍّ ومحدود، وتألَّفت من وجود وعدم، وسرت هذه المناقضة الذاتية إلى ذات فاعله لمكان المسانخة بين الفاعل وفعله، وقد فُرض أنه واحد مطلق، فالوجود الذي هو فعله وأثره المجعول واحد غير كثير، ومطلق غير محدود، وهو المطلوب)[1].

فإن قلت: إنَّ صفة الممكن الفقد والنقص، وهذا إنما يُناسب القول بالمحدودية لا بالإطلاق، فالإطلاق هو التناهي في الكمال، وقد فُرض النقص والفقد في الممكن.

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١٣، ص٧٥.

أجابك قدّس سرّه: (فما يتراءى في الممكنات من جهات الاختلاف التي تقضى بالتحديد من النقص والكمال والوجدان والفقدان عائدة إلى أنفسها دون جاعلها)[١]، ونقول أيضاً: إنَّ فرض النقص والفقد في الوجود الإمكاني يعني أن نفرض عقلاً إمكان وجودٍ وجودٍ آخر أفضل منه، لنقص الأوّل وتمامية الآخر، وهذا الفرض يتضمّن نسبة النقص في فعله تعالى من جهة، ومن جهة يتقاطع مع المقولة المشهورة: (ليس في الإمكان أبدع مما كان)[٢]، بمعنى أنّ النظام الوجودي والكوني القائم هو الأفضل، بحيث لا يمكن تصوّر بديل له في تنظيم عالم الإمكان وإدارته، فضلاً عن أن يوجد مثل هذا البديل فعلاً، وقد كثَّف الاتجاه الفلسفي محتوى ذلك في إطار المقولة المشهورة: ليس في الإمكان أبدع ممّا كان، في إشارة لها مغزاها إلى أنّ النسق الذي ينتظم عالم الإمكان يعبّر عن النظام الأحسن والأكثر إتقاناً وحكمة، بحيث يستحيل معه تصوّر البديل فضلاً عن وجوده عملياً[٣]، وعليه فإنَّ الله تعالى خلق العالم في غاية الإحكام والإتقان، فيلزم منه أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان[٤].

ولكن يُمكن القول بأنَّ فكرة المُسانخة وما تستلزمه من إطلاقية الفعل بإطلاقية الذات الفاعلة إنما تُقبل بناء على كون الإطلاقية لا تُلازم الوجوب، فمن الوضوح بمكان أنَّ فعله سبحانه ليس ذاته، وإنما صفاته الذاتية وحدها

(١) المصدر السابق: ج١٣، ص٧٥.

(٢) الظاهر من كلمات الأعلام أنَّ أول القائلين بهذه الكلمة هو الغزالي، ثمَّ اشتهرت على ألسنة الأعلام، لاسيَّما أصحاب الفنون العقلية.

(٣) انظر: التوحيد، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري: ج٢، ص٢٥٦. وقد استدلّ السيّد الأُستاذ «دام ظلّه» فيه عقلاً ونقلاً على النظام الأحسن، فراجع.

(٤) انظر: فيض القدير، للمناوي: ج٢، ص٢٨٤.

عين ذاته، وفي صورة عود الصفات الفعلية الإضافية للصفات الذاتية، فلا يلزم ذلك أكثر من عينية الصفة، وأما عينية الفعل والأثر نفسه، فلا قائل بذلك؛ وعليه فإن كانت الإطلاقية في الفعل لازمها القول بالوجوب ففعله ليس مطلقاً البتّة، فليس هنالك واجب الوجود غيره سبحانه، وإن قلنا بأنَّ شرط الواجبية الإطلاق دون أن يلزم من الإطلاقية الوجوب، فالإطلاق شرط ولكنه لا يمثّل ملاكاً للواجبية، فلا محذور من الالتزام بإطلاقية فعله وأثره؛ وهنا ينبغي تحقيق موضوعة الإطلاقية وعلاقتها بالوجوب في محلِّه لا في هذه البحوث التفسيرية، ولكنَّ هذا لا يمنع من القول بأنَّ الإطلاقية لا تُؤخذ مجرّدة، وإنما بلحاظ الجهة المنسوب إليها ذلك، فعالم المثال والبرزخ والملكوت مطلق بالقياس إلى عالم المادّة والملك، ولكنه محدود بالنسبة لعالم العقل، والعقل المطلق مقيَّد ومحدود بالنسبة لعالم الربوبية، والكلام الكلام في كمال الإنسان، فالمعصوم عموماً مطلق في كماله بالنسبة لغير المعصوم، والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله مطلق في كماله قياساً لغيره من المعصومين فضلاً عمَّن سواهم، وهذا الأمر لا غُبار عليه، وبالتالي فإنَّ فعله الواحد بالقياس لكلّ مفردة منه مطلق، ولكنه محدود بالنسبة لله تعالى، على خلاف ما أجاب به الطباطبائي بقوله: (فما يتراءى في الممكنات من جهات الاختلاف التي تقضي بالتحديد من النقص والكمال والوجدان والفقدان عائدة إلى أنفسها دون جاعلها)، فالصحيح في المقام هو أن نقول: فما يتراءى في الممكنات من جهات الاختلاف التي تقضي بالتحديد من النقص والكمال والوجدان والفقدان، إنما بالقياس إلى جاعلها، لا إلى أنفسها، فبالقياس إلى أنفسها هي كاملة كوجود إمكاني، إذ ليس في الإمكان أبدع ممَّا كان، ولكنها إذا قيست إلى جاعلها يظهر نقصها وفقدها.

ولعلنا نُوفَّق في بحوثنا العقلية إلى تعميق هذه الفكرة والخروج منها بنظرية معرفية ذات صلة وثيقة في ترتّب الكمالات الخلقية.

السادس: صلة المقطع السابق بقوله: (مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ)

بعد أن اتّضحت لنا مالكيته المطلقة لعالم الإمكان بأسره المُعبَّر عنه بالسماوات والأرض، نحتاج أن نعرف وجه العلاقة بين هذه المالكية المطلقة وبين مفاد الفقرة التالية لِما نحن فيه من فقرة البحث، وهنا نُجيب بنحو الفتوى حتى يتّضح لنا ذلك في تفصيل الفقرة اللاحقة، والجواب هو أنَّ الفقرة اللاحقة (**مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ**) مُقيَّدة بالفقرة السابقة عليها (**لهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**)، فانحصار الشفاعة به وبمن أخذ الإذن منه فرع مالكيته المطلقة لذلك كلّه، وهذه المالكية هي مفاد ومحصّلة فقرة البحث، من هنا يقول الطباطبائي: (وهاتان جملتان كلّ واحدة منهما مقيّدة أو كالمقيّدة بقيد في معنى دفع الدخل، أعني قوله تعالى: ﴿**لهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**﴾ مع قوله تعالى: ﴿**مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ**﴾، وقوله تعالى:...)[1].

قوله تعالى: (مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ)

تقدَّم منا[2] أنَّ الشفاعة سلوك عملي أُخروي يقوم به أصحاب المقامات المقبولة لدى الله تعالى، كما أنَّ هنالك شفاعة دنيوية تسير باتجاه تحصيل الكمال، أو قضاء حاجة أو رفع مكروه، والشفاعة الدنيوية معلومة لدينا ومعمول بها في سيرتنا العقلائية، وهذه الفقرة من الآية لم تُحدد لنا زمن طلب الشفاعة ومكان وقوعها، فهي مُطلقة من هذا الجانب، ولذلك كنا قد نبَّهنا إلى أنَّ هذه الفقرة تدلُّنا بصورة غير مباشرة إلى تحصيل المقام المعنوي الذي ينال به الإنسان الشفاعة لنفسه ولغيره.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، المصدر السابق: ج٢، ص٣٣٢.

(٢) انظر: الباب الثاني، الفصل الأول (محورية آية الكرسي)، تحت عنوان: «الزاوية الثانية: السلوكية العملية».

إنَّ هذه الفقرة تنطلق من استفهام استنكاري مُؤدَّاه النفي[١]، فيكون مفاد الفقرة ليس هنالك أحد يشفع عنده، ولكنَّ هذا النفي المطلق وقع فيه استثناء لفئة يحصلون على إذن منه تعالى بتقديم الشفاعة، وهذا الإذن مساوق للقبول، إذ لا معنى لإعطاء الإذن مع إمكان الردّ والرفض، ونظراً لكون الشفيع مقبولة شفاعته فإنَّ الإذن لا يُعطى لكلّ أحد، كما أنَّ المأذون له بالشفاعة لا يُمكنه الشفاعة لكلّ أحد، وإنما لمن أُذن له فيه، ومن جملة الإذن إطلاق الشفاعة أيضاً، كما لو جاء الإذن لأحد بأن يشفع لمن شاء من أهله ومعارفه، فله الشفاعة في ذلك، ولكن الشفيع - بحسب قراءتنا لموضوعة الشفاعة- إنما يشفع بحسب مقامه، وهذا المقام يفرض عليه تبعاً لكماله أن يتحرَّك في ضوئه، بمعنى أنَّ الشفيع مقيَّد بكمال مقامه الذي يفرض عليه مستوى ما من مستويات الشفاعة، فالبعض قد ينقدح في نفسه أنه لو تمكَّن من الشفاعة فإنه سوف يشفع للجميع، فلا يترك فرداً يُعذَّب في النار[٢]، أو من يعتقد أنَّ الشفاعة مانعة من أصل دخول المسلم النار أو مانعة من الخلود فيها، وهذه مجرّد أمانٍ فارغة تنمّ عن جهل بمقام الشفاعة وخصوصياتها.

وأما معنى الشفاعة فمن الواضح أنَّ المعنى الاصطلاحي لأيّ مفردة لا يأتي بعيداً عن المعنى اللغوي لها، من هنا تأتي أهمّية المعاني اللغوية للمفردات لأنها تعدّ البذرة التي تبلور المعنى الاصطلاحي؛ مما يسهّل بناء النظرية على نحو منسجم لا تتعارض فيه المعاني اللغوية والاصطلاحية. بناءً على ذلك نجد أنَّ المعنى اللغوي للشفاعة بقي محفوظاً في الاستعمال الاصطلاحي أيضاً،

---

(١) انظر: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): جلد٧، ص١٠.

(٢) يُروى عن بعض المتصوّفة - قيل إنه الشبلي- أنه كان يقول: إنه لن يترك في النار فرداً يُعذَّب، وسوف يكون سبباً في إخراج آخر فرد منها وهو الشيطان. وربما قال ذلك طمعاً في رحمة الله تعالى لا تبعاً لمقامه.

وهنا يُوجد استعمالان: الأوّل هو المتعارف والمستخدم في المجتمعات العقلائية، والثاني هو الذي ورد في القرآن الكريم وروايات النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام، وهذان الاستعمالان وإن اشتركا في المعنى اللغوي، إلا أن مصداق أحدهما غير الآخر ولا علاقة له به، فالشفاعة العقلائية تختصّ بالأمور العرفية والاجتماعية، ولا علاقة لها بالأمور التكوينية، كما أنها لا تخضع لضابطة محدّدة بلحاظ ضوابط عالَمي التشريع والتكوين، بل هي قائمة على أساس الوجاهة أو الرابطة الخاصّة من قربى أو بذل مال أو غير ذلك من الأمور التي تؤثّر على الحاكم أو من بيده تحديد القرار، فيعفو عن المذنب الذي لا يستحقّ العفو ويعطي غير المستحقّ ما لا يستحقّه؛ وأما الشفاعة التكوينية في اصطلاح القرآن فإنه يُراد بها توسّط العلل والأسباب بينه تعالى وبين مسبّباتها في تدبير أمرها وتنظيم وجودها وبقائها، فكلّ سبب من الأسباب يشفع عند الله لمسبّبه بالتمسّك بصفات فضله وجوده لإيصال نعمة الوجود إلى مسبّبه، فنظام السببية بعينه ينطبق على نظام الشفاعة[1].

فالشفاعة على المعنيين معاً تعني التوسّط في إيصال الخير أو دفع الشرّ وتصرّف ما من الشفيع في أمر المُستشفع، ثمَّ إنَّ الشفاعة الواردة في هذه الفقرة من الآية وإن كانت هي الشفاعة الأعمّ من الشفاعة التكوينية فتشمل التشريعية أيضاً[2]، إلا أنَّ القدر المُتيقَّن منها هو الشفاعة التكوينية، ولكنَّ هنالك من يرى بأنها شفاعة تشريعية أُخروية، كالزمخشري حيث يقول: (بيان لملكوته وكبريائه، وأن أحداً لا يتمالك أن يتكلّم يوم القيامة إلا إذا أذن له في الكلام، كقوله تعالى: ﴿**لاَّ يَتَكَلَّمُونَ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرحمن**﴾...)[3]، والفخر

---

(١) انظر: الشفاعة (بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها)، للسيد الحيدري: ص١٢-١٩.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص٢٠.

(٣) تفسير الكشّاف: ج١، ص٢٩٦. والآية المذكورة: «النبأ: ٣٨».

الرازي حيث يقول: (وأما قوله: ﴿مَن ذَا الذي يَشْفَعُ عِنـدَهُ إلاَّ بِإِذْنِـهِ﴾، فلـيس المراد نفي الشفاعة وقبولها، كما في هذه الآية، حيث ردَّ عليهم قـولهم، وإنـما المراد عظمة الله تعالى، وأنه لا ينطق في حضرته أحد ولا يتكلّم كـما في قولـه تعالى: ﴿لاَّ يَتَكَلَّمُونَ﴾، ﴿إِلَّا مِن بَعْدِ أَن يَأْذَنَ اللهُ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْضَى﴾)[1].

ولكنك قد عرفت إجمالاً بأنَّ القدر المُتيقَّن منها هـو خـصوص الـشفاعة التكوينية المتعلّقة بنظام الأسباب والمسبّبات؛ قـال الطباطبـائي: (إنَّ الـشفاعة من مصاديق السببية، فهي توسيط السبب المتوسّط القريب بين الـسبب الأوّل البعيد ومسبّبه، هذا ما يتحـصّل مـن تحليـل معنـى الـشفاعة التـي عنـدنا... فانطباق معنى الشفاعة على شأن الأسباب والعلل الوجودية المتوسّطة واضح لا يخفى، فإنها تستفيد من صفاته العليا من الرحمة والخلق والإحيـاء والـرزق وغير ذلك إيصال أنواع النعم والفضل إلى كلّ مفتقر محتاج من خلقه، وكلامه تعالى أيضاً يحتمل ذلك، كقوله تعالى: ﴿لهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَـا فِي الأَرْضِ مَـن ذَا الَّذِي يَـشْفَعُ عِنْـدَهُ إلاَّ بِإِذْنِـهِ﴾...وقولـه: ﴿إِنَّ رَبَّكُـمُ اللهُ الَّـذِي خَلَـقَ الـسَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ مَا مِـن شَـفِيعٍ إلاَّ مِـن بَعْـدِ إِذْنِهِ﴾ (يونس: ٣)، فإنَّ الشفاعة في مورد التكـوين ليـست إلا توسّـط العلـل والأسباب بينه وبين مسبّباتها في تدبير أمرها وتنظيم وجودها وبقائهـا، فهـذه شفاعة تكوينية)[2].

ولكنه قدس سره يُصرِّح في البحث الروائي للآية بأنّها تـشمل الـشفاعتين معاً، حيث يقول: (إنَّ الـشفاعة في الآيـة مطلقـة تـشمل الـشفاعة التكوينيـة

(١) التفسير الكبير (مفـاتيح الغيـب): ج١٠، ص٢٨٩-٢٩٠. والآيـة الأولى: «النبـأ: ٣٨»، والثانية: « النجم: ٢٦». هكذا موجود في الكتـاب بخـلاف مـا عليـه في المكتبـة الـشاملة بخصوص الآيتين، حيث اكتفت المكتبة بإكمال الآية الأُولى فقط.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص١٥٩-١٦٠.

والتشريعية معاً...)[(١)].

هذا مُلخّص القول فيما يتعلَّق بموضوعة الشفاعة، وسوف تأتينا بيانات أكثر تفصيلاً في موضوعتها في بحوث التفسير الموضوعي للآية.

وأما الإذن الإلهي فهو الإذن التكويني لا التشريعي، أو أنَّ القدر المُتيقَّن منه هو الإذن التكويني، بمعنى أنَّ عمل الأسباب وتأثيرها إنما هو بإقدار الله لها حدوثاً وبقاءً؛ وأما الفرق بين الإذن التكويني والتشريعي فهو أنَّ ما يأذن به تكويناً لا يخرج عن قيّومية الله تعالى وسلطنته، أي لا يخرج عن إذنه، كما في إعطاء الإذن التكويني للعين بالإبصار، فهذا الإذن ليس إذناً تشريعياً، فعندما تفتح عينيك لتبصر شيئاً، ليس لك بعدها أن تقول لها: لك أن تُبصري أو لا تبصري، فالإذن التكويني لا يتخلَّف متعلّقه، فالعين الباصرة لا تخرج عن قيّومية النفس، فإن شاءت النفس الإبصار ليس للعين مخالفة مشيئتها، وإن لم تشأ النفس لم يقع الإبصار، وبخلافه الإذن التشريعي فإنه يخرج ذلك المأذون فيه عن ملكه وعن إذنه؛ والإذن الموجود في الآية الكريمة هو من سنخ الإذن التكويني، فالمأذون له في التصرّف ـ وهي الأسباب والمُسبّبات ـ لا تخرج عن قيومية الله تعالى وسلطنته المطلقة ومِلكهِ ومُلكه، بل يستحيل الخروج عن ذلك البتّة، فخروجه مساوق لعدمه، لأنه قائم بالله تعالى، فإذا ما انفصل المُتقوِّم عن المُقوِّم له صار عدماً.

وفي ذلك يُروى عن الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال لعباية بن ربعي الأسدي عندما سأله عن الاستطاعة: (**إنك سألت عن الاستطاعة، فهل تملكها من دون الله أو مع الله؟** فسكت عباية، فقال له الإمام عليه السلام: **قل يا عباية**، فقال عباية: فما أقول يا أمير المؤمنين؟ قال: **تقول: إنك تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فإن ملّكك إيّاها كان ذلك من عطائه، وإن سلبكها كان ذلك**

---

(١) المصدر السابق: ج٢، ص٣٤١.

من بلائه، فهو المالك لما ملّكك والقادر على ما عليه أقدرك)[١].

وقد كان عباية حكيماً بإحالته الإجابة إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فلعلّه قد خطر في ذهنه بعد أن أُحرج بأنَّ الإجابة بتملّك الاستطاعة من دون الله تعالى لازمه الاستقلال عن الله تعالى، وإن أجاب بالمعية لزم الشرك، فسأل عن الجواب الصحيح، فكان له ما أراد بواسطة تعليم أمير المؤمنين عليه السلام له، فالاستطاعة والقدرة والمعرفة أيضاً إنما تكون بواسطته سبحانه، لا باستقلال عنه، ولا بمعيّة معه.

قوله تعالى: (يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ)

بعد أن ثبت لدينا أصل الشفاعة والتوسّط والوسائط في الفقرة السابقة، والتي عرفت أنَّ هذه الوسائط لا تنفكّ عن قيُّومته وإحاطته العلمية، كما أنها لا تنفكّ عن مِلكه ومُلكه، وبعد أن تقدّم معنى القيُّومية المطلقة والمالكية المطلقة أيضاً، وأنه ليس لأحد التصرّف إلا بإذنه، فإنَّ من لوازم ذلك كلّه تحقّق إحاطته العلمية بكلّ شيء.

قال الفخر الرازي: (ثمَّ لما بيّن أنه يلزم من كونه مالكاً للكل، أن لا يكون لغيره في ملكه تصرّف بوجه من الوجوه، بيّن أيضاً أنه يلزم من كونه عالماً بالكلّ وكون غيره غير عالم بالكل، أن لا يكون لغيره في ملكه تصرّف بوجه من الوجوه إلا بإذنه، وهو قوله: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ**﴾ وهو إشارة إلى كونه سبحانه عالماً بالكلّ...)[٢].

وحيث إنَّ مضامين الفقرة السابقة عنت ببيان موضوعة الشفاعة والشافعين، فإنه يترجَّح عود ضمير الجماعة في كلمتي: «أَيْدِيهِمْ ، خَلْفَهُمْ» إلى نفس الشُّفعاء،

---

(١) بحار الأنوار: ج١، ص٣٩.

(٢) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ج١٠، ص٦-٧.

وفي ذلك يقول الطباطبائي إنَّ: (ضمير الجمع الغائب راجع إلى الشفعاء الذي تدلّ عليه الجملة السابقة... ولا ينافي إرجاع ضمير الجمع المذكّر العاقل وهو قوله: "هم" في المواضع الثلاثة إلى الشفعاء ما قدّمناه من أنَّ الشفاعة أعمُّ من السببية التكوينية والتشريعية، وأنَّ الشفعاء هم مطلق العلل والأسباب، وذلك لأنَّ الشفاعة والوساطة والتسبيح والتحميد لَـمَّا كان المعهود من حالها أنها من أعمال أرباب الشعور والعقل، شاع التعبير عنها بما يخصّ أولي العقل من العبارة، وعلى ذلك جرى ديدن القرآن في بياناته)[1].

إذن فمفردة الشفاعة وإن لم تأتِ بلفظ الجمع إلا أنها جاءت بمعنى الجمع، فالذين يشفعون ليسوا واحداً بطبيعة الحال، كما أنَّ الوسائط ليست مفردة، وهذا واضح، ولذلك صحّ إرجاع ضمير الجماعة عليها.

ثمَّ إنَّ علمه تعالى المطلق يستدعي الإحاطة بالمعلوم، فعلمه تعالى بالأشياء ليس معلوماتياً، بمعنى انفصال المعلومة عن معلومها ومتعلّقها، وإنما علمه بها بمعنى حضورها أمامه وشُهوده عليها والإحاطة بها، كما صرَّح جلَّت قدرته بذلك في قوله تعالى: ﴿...**وَلاَ تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلاَّ كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُوداً**...﴾ (**يونس**: ٦١)، فنحن قد نعلم بشيء ما ولكن دون أن تحصل لنا إحاطة به، فعلمنا معلوماتي صرف، بل وكم من عمل نعمله بغفلة منّا، فلا نكون شهوداً حتى على أعمالنا تلك.

ولقد جاء وصف إحاطة علمه بالوجود بأسره فيكون علمه الإحاطي بالشفعاء جميعاً من باب أولى، وذلك في قوله تعالى: ﴿...**وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً**﴾ (**الطلاق**: ١٢)، علماً بأنَّ الإحاطة تستلزم العلم بجميع التفاصيل ودقائق الأُمور، فلا يعزب عنه شيء، وهذه صفة تفرَّد بها المولى جلَّ وعلا،

---

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٣٤.

وما أدقَّ تعبيره سبحانه في قوله: ﴿...**عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ**﴾ (سبأ: ٣)، وسوف تأتينا في بحوث التفسير الموضوعي بيانات تفصيلية في معنى علم الله الإحاطي بالوجود، ولوازم هذا العلم الفارد وعلاقته بسيرنا الكمالي.

وبالجملة قوله: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ**﴾، كناية عن إحاطته تعالى بما هو حاضر معهم، موجود عندهم، وبما هو غائب عنهم آتٍ خلفهم، ولذلك عقّبه بقوله تعالى: ﴿**وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء**﴾، تبييناً لتمام الإحاطة الربوبية والسلطة الإلهية، أي: إنه تعالى عالم محيط بهم وبعلمهم، وهم لا يحيطون بشيءٍ من علمه إلا بما شاء.

من هنا يتّضح وجه العلاقة بين فقرة البحث: (**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ**)، بالفقرة التالية: (**وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء**)، فهي علاقة أشبه بعلاقة التقييد، كما مرَّ في فقرتين سابقتين.

بقي أن نُشير إلى المراد من قوله: ﴿**مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ**﴾، هو علمه تعالى بما هو حاضر عندهم وما هو غائب عنهم، أو ما هو مشهود لهم وما هو غير معلوم لهم، فيكون التعبير كنائياً، أي أنَّ المراد بما بين أيديهم: ما هو حاضر مشهود معهم، وبما خلفهم: ما هو غائب عنهم بعيد منهم، كالمستقبل من حالهم، ويؤول المعنى إلى الشهادة والغيب؛ وبالجملة قوله: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ**﴾ كناية عن إحاطته تعالى بما هو حاضر معهم موجود عندهم، وبما هو غائب عنهم آت خلفهم.

والخلاصة أنَّ الله تعالى عالم بكلّ شيء، وأنَّ الإذن الذي أعطاه للشفعاء ليس إذناً مُخرجاً للشيء عن قيُّومية الله تعالى وسلطانه، وذلك لأنَّ كلّ ما عداه مملوك له ومُحيط به، فهو عالم بما بين أيديهم وما خلفهم، بمعنى الإحاطة بكلّ ذلك، فلا يعزب عنه شيء البتّة.

قوله تعالى: (وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء)

بعد أن اتّضح بمقدارٍ ما مِلكه ومُلكه للوجود بـأسره، وعلمـه وإحاطتـه بذلك كلّه، وأن لا شيء يخرج البتّة عـن حكمـه وسـلطانه، ولـيس للـشفعاء والوسائط التكوينة أن تـُحدث تأثيراً بغير إذن تكويني منه، بعد ذلك اتجهـت الآية في هذه الفقرة الجديدة إلى بيان حقيقة جديدة من حقائق العالم الإمكاني، وحقيقة فاردة من حقائق وعلم الواجب سبحانه وتعالى.

أما الحقيقة الإمكانية المتعلّقة بالشفعاء والوسائط فهي أنَّ هذه الوسائط لا تقوم بفعل وأمر إلا وهي عالمة به، بمعنى أن من لوازم وسائطيتها وشـافعيتها أن تكون عالمة بفعلها، ولكنَّ العلم اللازم وفقاً لمؤدَّى فقرة البحث هـو لـيس علماً نتج عن عقول ومخزون الشفعاء، وإنما هو علم مُفاض من الله تعالى عليهم. وهذه مفارقة كبيرة، فإننا في جميع علومنا الحصولية وغير الحصولية التي نتلقّاها من الآخرين بفعل الدرس والتحصيل تكون نسبة العلوم المُتحصَّلة إلينا لا إلى الجهة المأخوذة منها، وإن كانت تلك الجهة واسطة حقيقيـة في إيـصال العلـم والمعلومات إلينا، ولكننا بفعل قيام العلم في نفوسنا ننسب العلم إلينـا، وهنـا يتقاطع العرض القرآني مع فكرتنا التعليميـة الـساذجة، حيـث ينـسب الله تعـالى جميع ما تعلمناه منه تكويناً وتلقيناً إليه وحده، ولذلك لم يقل: ولا يُحيطـون بـشيء من علومهم، وإنما قال: ﴿**وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِـهِ إِلاَّ بِـمَا شـاء**﴾، فهنالـك افتراض بأننا لدينا علم، وهذا العلم المُفاض منه تعالى علينا ـ كوسائط وشـفعاء ـ علم يسير محدود قاصر عن الإحاطة بكلِّية علمه تعالى فضلاً عن تفصيله.

وها هنا عدّة أسئلة مهمّة تتضمن نكات عميقة، ينبغي الوقوف عندها، وهي:

النكتة الأُولى: ما هو سرّ محدودية العلم المفاض منه علينا؟

لا ريب بأنَّ السرَّ يكمـن في قـصور القابـل لا في قـدرة وفـيض الفاعـل، فالفاعل فيَّاض لا بُخل في ساحته، ولكنه بحسب التعبير القرآني: ﴿**أَنـزَلَ مِـنَ**

السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا...﴾ (الرعد: ١٧)، وكلّ ممكن محدود بإمكانه، فهو بقدر مقدور، مقهور بإطلاق الواجب وقهّاريته، فالعلم وإن كان مُفاضاً منه سبحانه، ولكنَّه أشبه بمن اغترف غُرفة من النهر، فارتوى والنهر على حاله، فلا النهر بخُل في عطائه، ولا الآخذ قادر على ملء أكثر من إنائه.

النكتة الثانية: هل العلم المفاض يُساوي مقداره في العلم الإلهي؟

ومع أنَّ العلم المفاض، من الواجب المطلق إلى الممكن المقيَّد، فإنَّ هذا العلم وبحدوده يختلف بحسب النسبة، فإن نُسب إلى منشئه سبحانه فهو علم إحاطي تامّ بمعلومه، غير محفوف بجهالة أو غفلة، وغير مُنفكٍّ عن الوحدة العلمية الحقَّة القاهرة لعلم الكثرة، فالعلم له وحده، منه يبتدئ وإليه ينتهي، كما جاء في قال تعالى: **﴿...إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (يوسف: ٨٣)**.

وإن نُسب ذلك المفاض إلى مُتلقّيه فإنه علم جزئي محدود، محفوف بالجهالة والغفلة، مقهور بعلم ما فوقه.

هذا من جهة، ومن جهة أُخرى: إنَّ العلم المفاض بشيء ما لا يلزم منه العلم بتفصيله، فهو عادة ما يكون علماً بوجه ما، وليس علماً بالكُنه. وهذا واضح، بمعنى أنَّ نقطة الاشتراك في العلم المحدود بمعلومٍ ما تفترق جهة العلم به، بين العلم بالكُنه، وهو العلم الواجبي، وبين العلم بوجه ما، وهو العلم الإمكاني، فعلمه سبحانه أصالي، وعلمنا تبعيّ، فالعلم كلّه لله تعالى، ولا يوجد من العلم عند عالم إلا وهو شيء من علمه تعالى.

والذي يظهر من ذلك أنَّ من طبع الإنسان الجهل، فلا يُرزق من العلم إلا محدوداً مقدّراً. وقد ورد في الخبر عن أبي حمزة الثمالي قال: (قلت لعليّ بن الحسين عليهما السلام: لأيّ علّة حَجب الله عزَّ وجلَّ الخلقَ عن نفسه؟ قال: **لأنَّ الله تبارك وتعالى بناهم بنية على الجهل...**)[1].

---

(١) علل الشرائع، للصدوق: ج١، ص١١٩، ح٢.

ومهما بلغ الإنسان من العلم فما هو إلا يسير ضئيل، وعن ابن عباس أنه قال: (لما ركب موسى والخضر عليهما السلام السفينة جاء عصفور حتى وقع على حرف السفينة ثمَّ نقر في البحر، فقال له الخضر: ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا مثل ما نقص هذا العصفور من البحر)[١].

وإذا ثبت لله ذلك كلّه ـ وهو ثابت البتّة ـ واتّضح قصور ما عداه في مساحة علمه، فإنَّ من مُستحقّات إحاطته سبحانه بما أيدينا وما خلفنا، وعدم إحاطتنا بشيء من علمه إلا بمشيئة منه: انحصار العبادة به سبحانه، والإخلاص له في ذلك، فما عداه موسوم بالجهل والغفلة بذاته فكيف يُعبد من دون الله تعالى، ولَنِعمَ ما التفت إليه الطبري في ذلك، حيث يقول: (فإنَّ العبادة لا تنبغي لمن كان بالأشياء جاهلاً، فكيف يُعبد من لا يعقل شيئاً البتّة من وثن وصنم، يقول: أخلصوا العبادة لمن هو محيط بالأشياء كلّها يعلمها، لا يخفى عليه صغيرها وكبيرها)[٢].

النكتة الثالثة: ما هي دلالة تنكير المعلوم وهو مُفاض منه؟

إنَّ قوله: (بِشَيْءٍ)، فيه دلالة مهمّة، وهي أنَّ التنكير يدلّ على ضآلة ذلك الشيء المعلوم، فتقول الفقرة: وإن كان العلم المفاض من الله تعالى بشيء ضئيل لا اعتبار به فإنَّ الإحاطة به لا تكون إلا بمشيئة منه سبحانه.

وها هنا نكتة خفيّة جداً، وهي: أنَّ الفقرة تُريد أن تُشير إلى العلم بشيء ما قد يحصل، وبإذن تكويني مُسبق، ولكنَّ هنالك شيئاً أرفع وأشرف من نفس مستوى العلم الإمكاني، وهو الإحاطة بالشيء المعلوم، فهذه المرتبة الثانية تتوقَّف على مشيئة منه تعالى، إذن لا يكفي العلم بالشيء لتحقيق الإحاطة به، فالإحاطة أمر تحضر فيها جميع تفاصيل المعلوم لدى العالم به، ولعلَّ لأجل

---

(١) بحار الأنوار: ج٦١، ص٣٠٦.

(٢) انظر: جامع البيان: ج٣، ص١٤.

ذلك أُوقفت الشفاعة التكوينية أو الشفاعة الأعمّ من ذلك على إذن تكويني منه سبحانه، في حين أُوقف العلم الإحاطي على مشيئته تعالى.

وهنالك دلالة أُخرى يفرضها مدلول كلمة: (من)، مُلتصقة بتنكير الشيئية، وهي البعضية، فقوله: (مِنْ عِلْمِهِ) تُفيد بعض علمه، وهذا يعني أنَّ ذلك الشيء القليل الضئيل من علمه لا يُمكن تحصيله إلا بمشيئة منه، وأما نفس علمه المطلق فلا طريق له، فالفقرة لم تُوقف إفاضة علمه المطلق على مشيئة منه، فذلك سالب بانتفاء موضوعه، وموضوعه استعداد المُتلقّي، ولا يُوجد مُطلق غيره، فانحصر الإطلاق به تعالى، وفي مجموع هذه الدلالات مضامين أخلاقية وتربوية عالية، منها طلب الكفّ عن ادِّعاء العبقرية في تحصيل العلم ما دام كلّ ما نتحصَّل عليه مُفاضاً منه تعالى، ومنها أن ييأس أحد من قدراته الضعيفة في التحصيل فذلك ليس العلّة في التحصيل، إنما علّته الحقيقية نفس الإفاضة الإلهية، وكم من مثل تأريخي ومعاصر عزَّ عليه العلم ولم يُفلح معه التعليم لسنوات طوال، وإذا به بعد حين يكون من الأعلام فضلاً عن العلماء والمُتعلّمين، وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام فيما قاله لعنوان البصري: (**ليس العلم بكثرة التعلّم، وإنما هو نور يقذفه الله تعالى في قلب من يريد الله أن يهديه**)[1].

النكتة الرابعة: هل علمنا المفاض بشيء ما يُلازم الإحاطة بالشيء نفسه؟

في ضوء ما تقدّم يتّضح لدينا مكنون هذه النكتة، فعلمنا لا يلزم منه الإحاطة، فقد عرفت ـ فيما تقدّم ـ أنَّ الوسائط لابدَّ أن تكون عالمة بعلمها وشفاعتها، وهذا العلم المُلازم لتحقّق الشفاعة المتوقّفة على الإذن التكويني لا يُساوي الإحاطة بالمعلوم، فلابدّ من أمر آخر، أسمته الفقرة القرآنية بالمشيئة.

---

(١) منية المريد في أدب المفيد والمستفيد، للشهيد الثاني: ص١٦٧.

النكتة الخامسة: هل المراد من: (عِلْمِه) ذات علمه أم معلومه؟

بنكتة أنَّ علمه سبحانه كلّي فوق مستوى التفصيل ولا يتبعَّض، فإنه يستحيل تحصيل شيء من علمه، فيكون المراد من قوله: (مِنْ عِلْمِه) هو معلومه لا ذات علمه، وقد مرَّ ذلك في التفسير المفرداتي للآية، فعلمه الذي هو صفة ذاتية له لا يُحاط به، ولا بشيء منه[1]، فيكون معناه: (ولا يحيطون بشيء من معلومه إلا بما شاء أن يضطرَّهم إليه أو يدلَّهم عليه، فهو تذكير بالنعمة أي لا ينالون هذه المنزلة إلا بمشيئة، ولولا ذلك لا يعلمون شيئاً من معلوماته إلا بما شاء)[2]، كما يُقال: اللهمَّ اغفر لنا علمك فينا، أي: معلومك فينا[3].

قال القرطبي: (فهذا وما شاكله راجع إلى المعلومات، لأنَّ علم الله سبحانه وتعالى - الذي هو صفة ذاته- لا يتبعَّض، ومعنى الآية: لا معلوم لأحد إلا ما شاء الله أن يعلمه)[4]، ومن البيِّن أنَّ علمه المطلق لا يُقابله شيء آخر من العلم البتّة، فإطلاقه لم يترك لسواه شيئاً[5]، فغير المُتناهي لا يقبل الثاني، فكيف يُفترض علم آخر في قباله؟ فذلك ممنوع عرضاً وطولاً.

ولكن يُمكن أن يُقال بأنَّ الوقوف على المعلوم علم به، فإذا عاد العلم

---

(١) انظر: إملاء ما منَّ به الرحمن، لأبي البقاء العكبري: ج١، ص١٠٧.

(٢) انظر: التبيان في تفسير القرآن: ج١٠، ص٤٢.

(٣) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٢، ص١٦٠.

(٤) انظر: تفسير القرطبي: ج٣، ص٢٧٦.

(٥) أقول: وما هو الغير حتى يُترك له شيء، وهل في قبال وجوده وجود لِيُحمل عليه شيء؟ سُبحانه ملأ الوجودَ وجُودُه، وزانه بأسمائه وصفاته، فلا بينَ حتى يُقال في البين، وليس لسواه الموهوم سوى ظلّ زانه شرف مدِّه إليه، وهو القائل: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاء لَجَعَلَهُ سَاكِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً**﴾. «الفرقان: ٤٥»، فهو الدليل على ظلِّه، لا كما ظنَّ الفقراء بأنَّ الظلَّ دليل عليه سبحانه، تعالى عن أن يكون سواه سبيلاً إليه.

لعلمه تعالى، نكون قد توفَّرنا على ذلك اليسير من علمه، ولعلَّ اتصاف علمه بذلك وعلمنا بالمعلوم هو من باب التنزيه، فلا مُشابهة حتى في عناوينه سبحانه. وهذا من دقائق التوحيد، فلا ضير في وصف ما يُنسب من معلومات إلينا بالعلم، إذ لا فصل في البين، وقد عرفت الوجه في ذلك، كما وأنَّ القرآن ينسب العلم والتعليم الإلهيين للإنسان في عدّة موارد، منها قوله تعالى: ﴿**عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾ **(العلق: ٥)**، وقوله: ﴿...**وَاتَّقُواْ اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ **(البقرة: ٢٨٢)**.

نعم، إنَّ العلم المُفاض على المُتعلِّم لا يعني اقتطاع جزءٍ من علمه تعالى وإفاضته على المُتلقِّي، فهو الذي لا تنقص خزائنه شيء حتى وإن وهب الجميع كلَّ ما يطلبون، وسوف يأتينا تفصيل آخر يتعلَّق ببيان موضوعة التجافي والتجلِّي، وبيان العلم المأخوذ على نحو التجلِّي، أو بالتنزّل على حدِّ التعبير القرآني، وبالظاهر والمظهر على حدِّ التعبير العرفاني، وبالعلم البسيط والعلم المركب على حدِّ تعبير المناطقة، وذلك في بحوث التفسير الموضوعي للآية الكريمة، ليتبيَّن لنا حقيقة العلم المنسوب لغير الله تعالى، وإلى أيّ المقولتين ينتهي، مقولة التجافي أم مقولة التجلِّي؟ فانتظر.

النكتة السادسة: ما هي دلالة الاستثناء في فقرة البحث؟

وهو استثناء تامّ غير مُوجب، يُقدَّر فيه المستثنى الحقيقي، فالمستثنى ـ في فقرة البحث ـ هو: (بما شاء)، ولكنه غير المُستثنى الحقيقي: الذي يُمكن تقديره بـ: (الإحاطة الموقوفة على مشيئته)، أي: ولا يُحيطون بشيء من علمه إلا إحاطة موقوفة على مشيئة منه؛ فما تقع مشيئة منه بالإحاطة ولو بشيء ضئيل فإنه ستغيب التفاصيل الحقيقية عن العالم به، وكأنَّ الفقرة تُريد أن تُؤكِّد لنا درجة التفاوت بين العلم بالشيء وبين الإحاطة به.

واعلم بأنَّ قوله سبحانه: (إِلاَّ بِمَا شَاء) بدل من شيء، كقولك: ما مررت بأحد إلا بزيد[١]، أي: ولا يُحيطون إلا بما شاء من علمه.

بعد هذه البيانات التوضيحية نخلُص إلى أنَّ قوله تعالى: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شاء﴾ (يفيد معنى تمام التدبير وكماله، فإنَّ من كمال التدبير أن المدبَّر - بالفتح- بما يريده المدبِّر - بالكسر- من شأنه ومستقبل أمره، لئلّا يحتال في التخلّص عما يكرهه من أمر التدبير فيفسد على المدبِّر - بالكسر- تدبيره...فيبيّن تعالى بهذه الجملة أن التدبير له وبعلمه بروابط الأشياء التي هو الجاعل لها، وبقية الأسباب والعلل وخاصّة أولو العلم منها وإن كان لها تصرف وعلم، لكن ما عندهم من العلم الذي ينتفعون به ويستفيدون منه فإنما هو من علمه تعالى وبمشيته وإرادته، فهو من شؤون العلم الإلهي، وما تصرَّفوا به فهو من شؤون التصرُّف الإلهي وأنحاء تدبيره، فلا يسع لمقدّم منهم أن يقدم على خلاف ما يريده الله سبحانه من التدبير الجاري في مملكته ألا وهو بعض التدبير)[٢].

قوله تعالى: (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ)

في هذه الفقرة المفصلية تستعرض الآية الكريمة مرتبة من مراتب علم الله تعالى، وذلك بعد أن تقدّم منه سبحانه أنه يعلم مابين أيدينا وما خلفنا، وأنه لا يحيط أحد بشيء من علمه إلا بمشيئة منه، وهنا يأتي التساؤل عن مقدار علمه، وحيث إنَّ الإجابة عصيَّة، إذْ لا مقدار لعلم صفته الإطلاق، فجاء الجواب تطبيقياً، بأنَّ كرسيه سبحانه وحده قد وسع السماوات والأرض علماً وإحاطة، ولسان الحال هو هذا التساؤل المحوري: هذا بعض وجوه علمي فما الذي عندكم أنتم؟

---

(١) انظر: إملاء ما منَّ به الرحمن: ج١، ص١٠٧.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٣٥.

إذن الفقرة بصدد التطبيق لموضوع سابق، وها هنا عدّة أُمور ينبغي الوقوف عندها بنحوٍ من التفصيل، تاركين التفصيلات الأُخرى لبحوث التفسير الموضوعي.

الأمر الأوّل: في معنى الكرسي

قبل التعرّض لموضوعة الكرسي ينبغي التنبيه إلى أنَّ العناوين القرآنية، من قبيل: (الكرسي والعرش والقلم واللوح والميزان وغيرها)، لم يرد فيها، عن طبقتي الصحابة والتابعين لهم، بحث حقيقي تحقيقي، كما هو في المواضيع الأهمّ المُتعلِّقة بمسائل التوحيد، ولكنَّ هذا لا يُشكِّل عائقاً أو مانعاً من البحث والتحقيق، فمقتضى القاعدة عقلاً ونقلاً هو إعمال الفكر والتدبّر والتعقّل في المسائل المتعلِّقة بأُصول الدين والمفاهيم القرآنية كقدر مُتيقَّن من أصل المعرفة الواجبة؛ ولكننا نُفاجأ بوقوع الكلام عند البعض في أصل البحث فيها، فهنالك من منع أصل البحث فيها معتبراً أنَّ تفسيرها هو تلاوتها والسكوت عنها، والبعض الآخر اعتبر السؤال عن معناها فضلاً عن البحث فيها بدعة، وما ذلك إلا لقصور في العلم والوعي معاً، فالإنسان من حقِّه أن يسأل عن ربِّه ذاتاً وأسماءً وصفات، ومن الواضح بأنَّ البناء الحقيقي للإيمان والعمل الصالح هو العلم والمعرفة، والعلم والمعرفة وليدان للسؤال والجواب، وإلا أصبحا: ﴿...**كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ**...﴾ **(النور: ٣٩)**، ولا ندري - وإن كنا ندري- أيَّ موقفٍ سوف يقفه القائل بالتوقّف والبدعية أمام الآيات الحاثَّة على التدبّر في القرآن الكريم، بل والموجبة لذلك؟

وكيفما كان، فلنتركهم جانباً ونمضي قُدماً في التفكّر والتدبّر في كلمات الله تعالى، وفقاً لدأب المُحصِّلين.

لقد تقدّم[1] أنَّ الكرسي في العرف العامّ اسم لما يقعد عليه، أو الشيء الذي

---

(١) ص١٧٩.

يُعتمد عليه ويُجلس عليه، وبهذا المعنى الأوّلي والساذج يقتضي أن يكون كرسيّه سبحانه عظيماً جداً، حيث تنضوي تحته السموات والأرض، لأنه وسعهما بحسب النصّ، وهذا المعنى اقتضى من القائلين به الجمع بين الكرسي والعرش في مصداق واحد، فكرسيّه عرشه، وعرشه كرسيه؛ وعندئذٍ سوف يأخذ الكرسي والعرش معاً بنكتة القعود عليه طابعاً مادياً، وهو ما لا يُمكن القبول به البتّة، لِما يتضمَّنه ويستلزم منه من لوازم باطلة أبرزها التجسيم الباطل عقلاً ونقلاً.

وقيل إنَّ كُرسيَّه سرير دون العرش، أو جسم بين يدي العرش، وقد سُمِّي بذلك لإحاطته بالسموات السبع[١]، وهو قول لا يبتعد كثيراً عن سابقه الباطل للوازمه.

وهذا الوجه الساذج ومُلحقه هما أحد الوجوه الخمسة التي سنقف عندها بتفصيل أكثر في التفسير الموضوعي للآية الكريمة، لمعرفة الوجه الحقّ في ذلك.

وعلى أيِّ حال، فإنَّ الوجه الأوّل باطل، ونظراً لبطلانه فقد قدَّم أعلام الدين تصوَّراً آخر يُبيِّن لنا معنى الكرسي دون أن يلزم منه شبهة التجسيم، حيث فُسِّر الكرسي والعرش معاً بالعلم، غاية الأمر أنَّ كلاً منهما يُمثّل مرتبة علمية من مراتبه سبحانه؛ فعن حفص بن غياث، قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾ قال: **علمه**)[٢]، فإذا ضممنا هذا إلى ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾، فقال: (**السماوات والأرض وما بينهما في الكرسي، والعرش هو العلم الذي لا يقدّر أحد قدره**)[٣]،

---

(١) انظر: تفسير غريب القرآن: ص٣٠٩.

(٢) التوحيد، للشيخ الصدوق: ص٣٢٧، باب رقم: «٥٢»، ح١.

(٣) المصدر السابق: ح٢.

يتّضح أنَّ الجامع لهما هو العلم، وإن كانت الرواية الثانية تُشير إشارة خفية إلى كون العرش أرفع في العلم مرتبة، وهذا ما تقدّم منّا من كون الآية بصدد بيان مرتبة من مراتب علمه التي يعجز عنها الخلق بأسره، لأنها مرتبة علمية تُحيط بالسماوات والأرض.

وقيل إنَّ كرسيه هو قدرته التي يمسك بها السموات والأرض[١]، وغير ذلك من الاحتمالات الممكنة؛ ولعلّ السرّ في اختلاف النظر في معنى الكرسي هو أنَّ القرآن الكريم - بحسب الظاهر - لم يتعرَّض لموضوعة الكرسي بشكل مُباشر إلا في موضع آية الكرسي، وهذا ما يعني غياب البيانات القرآنية المُوجِّهة، وها هنا تظهر وتتجلَّى ضرورة وجود الإمام المعصوم المُبيِّن لِما خفي من القرآن الكريم.

نعم، هنالك إشارات قرآنية لموضوعة الكرسي سوف ننطلق منها في تأسيس الصورة التقريبية لموضوعة الكرسي، وقد عرفت - في بحوث سابقة[٢] - أنَّ النصّ القرآني يسير في اتجاهات ثلاثة، اتجاه تمهيدي مقدّماتي، واتجاه مادّة تفسيرية تأسيسية، واتجاه نتائجي، والاتجاه الثاني هو ما يُصطلح عليه بتفسير القرآن بالقرآن، مع أنَّ الاتجاهين السابق واللاحق لا يفترقان عنه في طريقية النصّ القرآني في تفسير نصّ قرآني آخر.

وعلى أيّ حال، فإنَّ مجال الاحتمالات يفتح النوافذ أمام التأويل، ونحن لا نريد أن نستبق الوجوه التأويلية في المقام بقدر ما نحاول أن نُقدِّم صورة تقريبية لموضوعة الكرسي، سوف نُؤسِّس لها في تفسيرنا التجزيئي هذا، ثمَّ نعاود الكرّة لتعميق الفكرة في التفسير الموضوعي، ثمَّ نُحدِّد الوجه التطبيقي على مستوى التأويل في بحوث التأويل بنحوٍ يتجاوز مستوى الاحتمال من

---

(١) معاني القرآن: ج١، ص٢٦٤.

(٢) انظر: الفصل الخامس (وحدة القرآن وترابطه) من الباب الأول.

حيث قيمة الصدق والانطباق.

أما الصورة التقريبية فإنَّ هنالك نصوصاً روائية كثيرة تدلّنا على أنَّ السماوات والأرض مجموعة كلّها في الكرسي، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى نجد نصوصاً قرآنية تُصرّح بأنَّ هنالك وجوداً خاصّاً توفَّر على ما هو أعمُّ من السماوات والأرض، فيكون شاملاً لها ولغيرها.

قال تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ**﴾ (يس: ١٢)، وللإمام المُبين توجيهات عديدة، منها الإمام المُنصَّب من قبل الله تعالى، ومنها نفس القرآن الكريم، فيكون المفاد أنَّ الإمام المعصوم أو القرآن الكريم، أو كليهما قد وسعا السماوات والأرض علماً.

إلى هنا نُوقف حركة البحث على مستوى التفسير التجزيئي، لنلتقي في بيانات تأسيسية أُخرى لموضوعة الكرسي في التفسير الموضوعي، ومن ثَمَّ في سطور التأويل، نُسلِّط الضوء فيها على النكات المجازية في التعبير، وتحقيق مسألة المصداق الخارجي من عدمه في موضوعة الكرسي والعرش، وبيان صلة الكرسي والعرش بالمرتبة الوجودية الإمكانية التي تنشأ منها التدابير العامّة.

الأمر الثاني: معنى السعة (صفة كرسيّه)

المراد من السعة هي السعة العلمية، والسعة تعبير آخر عن الإحاطة، ولكن بإضافة نكتة الإشارة إلى المرتبة العلمية؛ فالسعة ليست السعة المكانية المعنيّة ظاهراً في قوله تعالى: ﴿**يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ**﴾ **(العنكبوت: ٥٦)**، وليست السعة والوفرة المالية، المُصرَّح بها في قوله تعالى: ﴿**لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ...**﴾ **(الطلاق: ٧)**، وإنما هي السعة العلمية المعنوية للوجود الإمكاني بأسره، وهذه السعة ملاكها الإطلاقية والقهّارية، حتى على فرض حصول السعة والإحاطة من قِبل موارد

التجلّيات العظمى، فإنها تجلّيات موضوعها وجودات طاهرة ارتقت مقامات الفرائض وجمع الجمع وأحديّة الجمع[١].

الأمر الثالث: هل الوجود الإمكاني مساوق للسماوات والأرض؟

إذا كان المراد بالسماوات والأرضِ الأجرامَ المادّية فهي ليست مساوقة ولا مُساوية للوجود الإمكاني، فالوجود الإمكاني ذو مراتب ثلاث، مرتبة العقل (الجبروت)، وهي أشرف المراتب الإمكانية، ومرتبة المثال (الملكوت)، ومرتبة المادّة (الملك)، وهي أدنى المراتب، وجميع الأجرام المادّية تنتمي للمرتبة الأدنى، وأما مرتبة العقل والمثال فهما مراتب وجودية معنوية.

وأما إذا أُريد بالسماوات والأرض الوجود بشقّيه المادّي والمعنوي، فهي مساوقة للوجود الإمكاني، والآية الكريمة عنت المُساوقة، فشملت الوجودين معاً، وأما المرتبة الأُخرى من مراتب علمه تعالى فهي علمه بنفسه سبحانه، ومرتبة علمه بنفسه أشرف من مرتبة علمه بأثره (الوجود الإمكاني).

---

(١) هنالك مقامات تقع في مراحل ومراتب السير والسلوك «العرفان العملي»، منها مقام قُرب النوافل، ومقام قُرب الفرائض، ومقام الجمع بينهما دون القدرة على التحكّم فيهما، وهو مقام جمع الجمع، أو ما يُسمَّى أيضاً بمقام قاب قوسين، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**قَابَ قَوْسَيْنِ**﴾ «النجم: ٩». وهنالك مقام الجمع بينهما مع القُدرة على التحكّم فيهما كيف ومتى شاء الوصل إلى ذلك المقام، وهو مقام أحدية الجمع، أو ما يُسمَّى قرآنياً بمقام أو أدنى، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**أَوْ أَدْنَى**﴾.

وينبغي أن يُعلم بأنّ المقام الرابع ـ أحدية الجمع ـ هو خاصّية الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله بالأصالة، ومقام أهل البيت عليهم السلام بالوراثة، فليس لأحد دونهم عليهم السلام الوصول إلى ذلك، دون المقامات الثلاثة الأولى؛ إذ من الممكن الوصول إليها، وهي مفتوحة لكلّ إنسان وإلى يوم القيامة. ولمراجعة تفصيل المسألة يُنظر: من الخلق إلى الحقّ، للعلامة الحيدري: ص٥٠-٥٣.

الأمر الرابع: حدود مُلكه ومملكته سبحانه في حاضرة الوجود

تقدّمت الإشارة إلى أنَّ عالم الأجرام المادية لا يُساوق ولا يُساوي عالم الوجود الإمكاني فضلاً عن الوجود الواجبي، بل إنَّ أي مرتبة من مراتب الوجود الإمكاني الأخرى هي أوسع وجوداً وأكثر شرفاً وكمالاً، والسؤال الذي ينبغي طرحة والإجابة عنه بوضوح هو: هل هنالك سماوات وأراض أُخرى غير المعهودة لدينا، وفوق المستوى المادّي، وما صلتها بموضوعة الآية؟

والجواب: إنَّ الإشارات القرآنية والتلميحات الروائية والاستفادات العلمائية تُؤكّد وجود سماوات أُخرى، ليست أجراماً مادية، وإنما هي سماوات معنوية، وهذا الوجود المعنوي إن أُريد به عالم المثال والبرزخ (الملكوت) فهو وجود حقيقي وقد قامت عليه مجموعة أدلّة إثباتية تعرَّضت لها المصنَّفات الفلسفية[1]، وإن أُريد بها الوجود العقلي فالأمر كذلك، وإن أُريد بها أمر خفيّ وفقاً لقوله تعالى: ﴿...**وَيَخْلُقُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ **(النحل: ٨)**، فالأمر كذلك، وإن لم تُحدَّد هويته، ولكننا من مجموع ذلك نُرجِّح بأنَّ المراد هو عالم المثال والبرزخ والمُسمَّى نصِّياً بالملكوت، فمن الثابت في محلِّه أنَّ عالم المثال علّة لعالم المادّة والملك، ومقتضى ذلك وجود نوع مسانخة، فيكون وجود سماوات على مستوى المثال هو الأقرب لذلك، وأما السماوات والأرض المادية فإنها أدنى مراتب السماوات والأرض كمعنى وجودي، فالسعة الوجودية لعالم الإمكان بمراتبه الثلاث فوق مستوى التصوّر، ولعلّ في قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ الله إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ **(لقمان: ٢٧)**، تنبيهاً إلى السعة الوجودية التي لا يعلم حدَّها ورسمها إلا الله والراسخون في العلم، وهذا الوجود على سعته قد جُمع في كُرسيِّه سبحانه.

---

(١) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ج١٠، ص٦-٧.

وقد تنبَّه بعض أعلام التفسير لهذا الوجود الماورائي، بشكل مباشر وغير مباشر، كالفخر الرازي، حيث يقول: (ثمَّ إنه لمّا بيّن كمال ملكه وحكمه في السماوات وفي الأرض، بيّن أنَّ ملكه فيما وراء السماوات والأرض أعظم وأجلّ، وأن ذلك ممَّا لا تصل إليه أوهام المتوهّمين، وينقطع دون الارتقاء إلى أدنى درجة من درجاتها المتخيّلين، فقال: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السموات والأرض**﴾)[1].

وفي ذلك يقول الطباطبائي: (وربما لوّح إليه أيضاً قولُه تعالى فيها: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ**﴾ حيث جعل المعلوم: ما بين أيديهم وما خلفهم، وهما - أعني ما بين الأيدي وما هو خلف- غير مجتمع الوجود في هذا العالم المادي، فهناك مقام يجتمع فيه جميع المتفرّقات الزمانية ونحوها، وليست هذه الوجودات وجودات غير متناهية الكمال غير محدودة ولا مقدَّرة وإلا لم يصحّ الاستثناء من الإحاطة في قوله تعالى: ﴿**وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء**﴾)[2].

جدير بالذكر أنَّ هذه السماوات المعنوية ذات الطابع الغيبي هي الأقرب لمعنى قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُواْ عَنْهَا لاَ تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاء...**﴾ **(الأعراف: ٤٠)**، فهي تحكي العالم العلوي الذي يعلو بكماله العالم المادّي، عالم النور ومأوى الملائكة، وهذا العالم العلوي هو المحكي أوّلاً وبالذات في سعة كرسيِّه سبحانه له، فيكون الكرسي والعرش معاً ذا ارتباط وثيق بالسماوات المعنوية؛ وفي طيِّ ذلك تنعقد العلاقة والسعة للعالم المادي الجُرمي، فالعالم العلوي علّة العالم السُّفلي، ولا ينفكّ السُّفلي عن علّته العلوية، فيكون الكرسي الذي وسع السماوات والأرض المعنوية علماً مُتَّسعاً للسماوات والأرض الجُرمية بالأولوية؛ وستأتينا وقفات أُخرى في موضوعة السماوات المعنوية في تفسيرنا الموضوعي للآية.

---

(١) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ج٧، ص٧.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٤٠.

الأمر الخامس: علاقة الجنّة بالكرسي

اتّضح بأنَّ للكرسي سعة تفوق السماوات والأرض الماديتين، لتشمل السماوات والأرض المعنوية، وهنا نُريد بيان العلاقة بين هذه السعة لهذا الوجود الإمكاني وبين ما عليه الجنة من سعة للسماوات والأرض أيضاً، قال تعالى: ﴿**وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ**﴾ (**آل عمران: ١٣٣**)، وهاهنا نكات كثيرة نكتفي باثنتين منها لننطلق لبيان وجه العلاقة.

النكتة الأُولى: إنَّ الآية لم تُعبِّر بسعة الجنّة للسماوات والأرض وإنما قالت عرضها، وهنا إما أن يُراد أنَّ عرضها يُعادل عرض السماوات والأرض، أو المراد أنَّ عرضها نفس السماوات والأرض، وعلى الأوّل يكون ذكر السماوات والأرض في المقام لأجل المقاسية أو التقريب، وعلى الثاني يكون تعريف الجنة بهما، أي: هي السماوات والأرض.

النكتة الثانية: إنَّ الآية قد عبَّرت بالعرْض، ومن الواضح بأنَّ العرض هو أقلّ المسافتين، بمعنى أنَّ لكلّ موجود طولاً وعرضاً، وعادة ما يكون الطول أكبر بكثير من العرض، فإذا كانت الجنة عرضها السماوات والأرض فكيف بطولها؟

من هنا يُفهم بأنَّ تقريب سعة الجنَّة أو عرضها بعرض السماوات والأرض، لأنَّ الناس لا يعرفون شيئاً أوسع أو أعرض من السماوات والأرض، فجيء بهما لأجل التقريب لا لأجل بيان السعة الحقيقية، وأما السعة الحقيقية للجنة فالقدر المُتيقَّن منها هو سعة السماوات والأرض، وهذا ما يجعل حقيقة الجنة قريبة من حقيقة الكرسي، فكلاهما يسع السماوات والأرض، فإذا ما عرفنا بأنَّ كرسيه يعني علمه فالجنّة هي أيضاً مرتبة من مراتب علمه، وهذا التصوير الرفيع الدقيق الذي لم يُلتفت له أعلام التفسير بحاجة إلى تأصيل وتعميق وتفريع وتطبيق، ولعلنا نُوفَّق في عرض بيانات ذلك في البحوث التأويلية للآية الكريمة.

قوله تعالى: (وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا)

اتّضح لنا في البحث المفرداتي أنَّ الأود هو الثقل، فيكون معنى: (لاَ يَؤُودُهُ) هو أنه لا يثقله ولا يشقّ عليه، وقد وقع الكلام في عود الضمير، فإما أن يعود إلى الله تعالى، أو إلى كُرسيّه، فعلى مستوى اللغة يجوز الأمران معاً، وفي ذلك يرى الزجاج جواز عود الضمير في قوله: (يَؤُودُهُ) لله سبحانه، كما يجوز عوده إلى كُرسيِّه لأنه من أمر الله تعالى[1]؛ ولكنَّ الكلام ليس في إمكان العود، وإنما في الظاهر القرآني، فعلى مستوى ظاهر الآية يعود الضمير إلى الكرسي، فهو الأقرب بحسب الظاهر، ولكننا لو دقّقنا سنجد الضمير المضاف إلى الكرسي ـ وهو عائد إلى الله تعالى ـ هو الأقرب، فالأصل هو: وسع كرسي الله السماوات ...؛ إلا أنَّ السياق لا يتّجه إلى الضمير المضاف إلى الكرسي بقدر اتجاهه إلى نفس المضاف، فيترجَّح عود الضمير إلى الكرسي.

ولكن ما هو السرّ في نسبة عدم التثاقل والإجهاد المُطلق للكرسي، مع أنَّ الكرسي إذا لم يُفسَّر بالله تعالى أو بعلمه المطلق فإنَّ التثاقل والإجهاد يقعان من غير المطلق، فلزم أن يعود نفي التثاقل إلى جهة مُطلقة.

وهنا إن أردنا اختصار الطريق، ورفع الإشكال من رأس فلابدَّ لنا من القول بأنَّ الضمير يعود إلى الله تعالى، أي: ولا يَؤُودُ الله تعالى حفظهما، أو نقول بعود الضمير لكرسيه المُفسَّر بعلمه المطلق، وأما إذا أعدنا الضمير للكرسي، وفسّرنا الكرسي بمصداق آخر، من قبيل ما تقدَّمت الإشارة إليه، اعتماداً على العرض القرآني بأنَّ الإمام قد أُحصي فيه السماوات والأرض مطلقاً، فإنَّ نسبة عدم التثاقل، وعدم وقوع الإجهاد تكون لنفس الإمام، فيأتي إشكال الإطلاقية وعدمها.

---

(١) انظر: فتح القدير: ج١، ص٢٧٢.

والجواب عن ذلك يُمكن تقريبه بمثال، وهو الجرم الشمسي المُضيء والباعث للحرارة، والذي يُعتبر هو مصدر الطاقة الأوّل لعالم المادّة، نجد أنَّ هذا الجرم مُذ خُلق وهو يُؤدّي وظيفته على أكمل وجه، فلم يُصبه تثاقل أو إجهاد البتّة، ولا ريب بأنَّ الإمداد الوجودي لهذا الجرم هو من قبل الله تعالى، ولكننا مع ذلك كلّه ننسب عدم التثاقل إلى الشمس حقيقة لا مجازاً.

والكلام الكلام في الإمام، حيث يُمكن نسبة عدم التثاقل له، وإن كان المُمدّ الحقيقي له هو الله تعالى، وفي ضوء هذه النتيجة المهمّة والخطيرة التي لم يُلتفت إليها يُمكنك أن تُفسِّر بوضوح قول الإمام الصادق عليه السلام: (**لو بقيت الأرض بغير الإمام لساخت**)[١]، فإذا ما اعتبرنا أنّ الأرض محور عالم المادّة ومركزه، فإنّ الحديث سوف يكون مؤدّاه: لساخ عالم المادّة والملك، وهكذا تُفسِّر قول الإمام الباقر عليه السلام: (**لو أنّ الإمام رُفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها كما يموج البحر بأهله**)[٢]، وأخيراً سيتّضح لك قول الإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام: (... **ونحن الذين بنا يُمسك الله السماء أن تقع على الأرض إلاّ بإذنه، وبنا يُمسك الأرض أن تميد بأهلها، وبنا يُنزل الغيث، وبنا ينشر الرحمة، ويُخرج بركات الأرض، ولولا ما في الأرض منّا لساخت بأهلها**)[٣]، وهذا هو معنى الحفظ والحراسة الشديدة والوقاية من الزوال والفساد، ولو وقع منه تثاقل لساخت الأرض بأهلها أيضاً، وهذا واضح.

ومن هنا تنفتح أمامنا نوافذ علمية لتجلية مصاديق جديدة حيّة لمعنى العَمَد في قوله تعالى: ﴿**خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ**﴾ (لقمان: ١٠)، وقوله: ﴿**اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ**

---

(١) أصول الكافي: ج١، ص١٧٩، ح١٠.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص١٧٩، ح١٢.

(٣) أمالي الصدوق: ص٢٥٢، ح١٥؛ وينابيع المودّة: ج١، ص٧٥، ح١١.

﴿تَرَوْنَهَا...﴾ (الرعد: ٢)، ولعلنا نُوفَّق في بيان معنى حقيقة العمد وحقيقة الخفاء وعدم رؤيتنا لذلك.

إذن لا يُثقل كرسيَّه حفظُ السماوات والأرض، أيّاً كان مصداقه، والحفظ يكون أوّلاً وبالذات للمعنوية منها، وبهذا الحفظ يكون حفظ الأجرام المادية منها، والدعامة الحقيقية لذلك الحفظ هو التصريح في ذيل المقطع الأوّل من الآية، وهو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾، كما سيأتي.

ثمَّ إنَّ حفظه لـمُلكه ومِلكه ومملكته على نعت واحد، وهو خلاصة مؤدَّى فقرة البحث، فجاء الحفظ واحداً، وفي ذلك يقول الفخر الرازي: (ثمَّ بيّن أنَّ نفاذ حكمه وملكه في الكلّ على نعت واحد، وصورة واحدة، فقال: ﴿وَلاَ يَؤُدُهُ حِفْظُهُمَا﴾ ثمَّ لما بيَّن كونه قيُّوماً بمعنى كونه مقوّماً للمحدثات والممكنات والمخلوقات، بيّن كونه قيّوماً بمعنى قائماً بنفسه وذاته، منزّهاً عن الاحتياج إلى غيره في أمر من الأمور، فتعالى عن أن يكون متحيّزاً حتى يحتاج إلى مكان)[1].

قوله تعالى: (وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ)

مرَّت بنا الإشارة إلى أنَّ اسم «الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» من جملة الأسماء التركيبية المزجية، فهو على غرار اسم «الْحَيُّ الْقَيُّومُ»، من حيث التركيب لا المعنى أو الكمال، وقد تكرَّر هذا الاسم أكثر من مرّة في القرآن الكريم، حيث ورد في قوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ (الشورى: ٤)، في سياقٍ يُشبه إلى حدٍّ كبير ما في سياق آية الكرسي، ولا ريب بأنَّ هذا الاسم - بصفته جاء خاتمة للمقطع الأوّل من الآية- يكون له خصوصية، فإنَّ من جملة خواصّ الأسماء الخواتيم: أنها تقدّم لنا تبريراً للمعاني المُتقدِّمة، ففي المقام يرد سؤال أساسي وهو: كيف لهذا الكرسي أن يسع السماوات والأرض؟

---

(١) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ج٧، ص٧.

لابدَّ أن يكون هذا الكرسي على مقدار كبير من العظمة جعلت منه مستودعاً للسماوات والأرض معاً، وهذا المعنى من العظمة والعلوّ يحتاج إلى إرساء وتركيز، وكان هذا الأمر من خواصّ ووظائف الاسم الخاتم للمقطع أو الآية، وفي المقام جاء اسم: «**الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ**» لِيُلبّي هذه الحاجة المعرفية، هذا من جهة. ومن جهة أُخرى، وهي الأهمّ، أنَّ هذا المقام الكمالي للكرسيّ الذي ناله بسعته للسماوات والأرض وحفظهما وعدم التثاقل في ذلك قد يترك أثراً سلبياً لو تُرك على حدّه، بمعنى أنه سوف يُثير غباراً ويُحدث ضوضاءً وإرباكاً في دائرة التوحيد، فوجود كهذا - جامع للسماوات والأرض، وأنه لاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا- قد يُثير سؤالاً أو يترك شبهة حول وجوبيته، فجاء الردُّ سريعاً بأنَّ هذا الجامع المانع والحارس الحافظ موكول أمره للعلي العظيم، فالكرسيّ عالٍ في كماله عظيمٌ في سعته، ولكنَّ هنالك عليّاً عظيماً فوقه، والعليُّ ليس فوقه شيء البتّة، فيكون الاسم قد أدَّى أكثر من وظيفة، الأُولى وظيفة معرفية تكمن في الإرساء والتركيز للمعاني العالية التي تقدَّمت عليه، والوظيفة الأُخرى تكمن في حفظ الكمال المعرفي السابق من إيجاد شبهة في ذهن القارئ، فالاسم الخاتم دليل على مضمون الآية ودافع لكلِّ شُبهة تصحب المضمون السابق، وستأتينا وظيفة ثالثة لهذا الاسم التركيبي.

هذا، وقد التفت الطباطبائي لدليلية الاسم الخاتم على مضمون الآية بقوله: (والقرآن الكريم يصدّقنا في هذا السلوك والقضاء، وهو أصدق شاهد على صحّة هذا النظر، فتراه يذيّل آياته الكريمة بما يناسب مضامين متونها من الأسماء الإلهية، ويعلّل ما يفرغه من الحقائق بذكر الاسم والاسمين من الأسماء بحسب ما يستدعيه المورد من ذلك)[1].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٨، ص٣٥٣.

ولوَّح لذلك الفخر الرازي بقوله: (فقال: ﴿وَهُو الْعَـلِيُّ الْعَظِـيمُ﴾، فـالمراد منه العلوّ والعظمة، بمعنى أنه لا يحتاج إلى غيره في أمر من الأمور، ولا ينسب غيره في صفة من الصفات ولا في نعت من النعوت، فقال: ﴿وَهُو الْعَلِيُّ الْعَظِـيمُ﴾ إشارة إلى ما بدأ به في الآية، من كونه قيوماً، بمعنى كونه قائماً بذاته مقوّماً لغيره، ومن أحاط عقله بما ذكرنا علم أنه ليس عند العقول البشرية من الأمور الإلهية كلام أكمل، ولا برهان أوضح ممَّا اشتملت عليه هذه الآيات)[1].

وسوف تكون لنا وقفة جليلة عند سرّ ختم بعض الآيات بالأسماء الحسنى، وذلك في بحوث التفسير الموضوعي للآية[2].

بقي أن نُوضِّح أنّ لهذا الاسم التركيبي وظيفة ثالثة، وهي أنَّه أراد أن يُنبِّهنا إلى أنَّ كلَّ كمال سابق أثبتته أو أثارته الآية فإنه ليس إلا تجلِّياً لاسم: «الْعَلِيّ الْعَظِيم»، ليكون ذلك التجلِّي مظهراً لعظمة الله تعالى وعلوِّه ورفعة شأنه؛ قال صدر المتألهين: (إنه سبحانه بعد ما أثبت وأظهر المخلوقات من العرش والكرسي علوّاً في المرتبة وعظمة في الخلقة، إظهاراً لكمال القدرة والحكمة، تردّى برداء الكبرياء في العزّ والعلاء، واتّزر بإزار العظمة في الرفعة والسناء، وهو أولى وأحقُّ بالمدحة والثناء، فقال تعالى: ﴿وَهُوَ الْعَـلِيُّ الْعَظِـيمُ﴾، أي: له العلوّ في الشأن والعظمة والسلطان، فمن علا في الآخرة فبإعلائه قد علا، ومن عظم في الدنيا فبتعظيمه قد عظم واستولى، فسبحان ربّنا العظيم، وسبحان ربّنا الأعلى)[3].

البحث الروائي

هنا عدّة روايات تعرضت إلى عدّة مواضيع في المقطع الأوّل من الآية الكريمة.

---

(١) مفاتيح الغيب: ج٧، ص٧.

(٢) في الفصل الرابع: (التفسير الموضوعي... القسم الأول) من الباب الثاني من الكتاب.

(٣) تفسير القرآن الكريم، ملا صدرا: ج٤، ص١٨٢، المقالة الحادية عشرة.

١. إبراز عظمة مكانة الآية

عن عوف بن مالك قال: (جلس أبو ذر إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله أيّما أنزل الله عليك أعظم؟ قال: ﴿**اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾ **حتى تختم**)[١]، وقد مرّت بنا عدّة بيانات في إبراز مكانة الآية ودورها في السلّم القرآني، ولكننا نودّ إلفات النظر إلى العنوان الجامع للآية والمُشار إليه بقوله صلى الله عليه وآله: (حتى تختم)، فبناءً على ما التزمنا به يكون المراد هو الآية بمقاطعها الثلاثة، وهذا هو الأقرب لمقام الآية المُشار إليه في الحديث، وهو كونها أعظم ما تلقّاه رسول الله صلى الله عليه وآله من القرآن، وأما بناءً على الانحصار بالمقطع الأوّل فالخاتمة تكون عند كلمة: (العليم)، وكلمة: (حتى تختم) أقرب لِما نُريد، فإنَّ عنوان آية الكرسي يصدق على المقطع الأوّل كما يصدق على المقاطع الثلاثة، كما تقدَّم، وأما قوله صلى الله عليه وآله: (حتى تختم)، فصدقه على المقاطع الثلاثة أجلى وأوضح.

٢. الإشارة إلى الأثر الوضعي لقراءة الآية

عن أمير المؤمنين علي عليه السلام قال: (قال النبي صلى الله عليه وآله: **من قرأ آية الكرسي مائة مرّة، كان كمن عبَد الله طول حياته**)[٢]، فالأثر الوضعي للقراءة بمعنى الفهم والتدبّر، وليس التلاوة فحسب، هو تحقّق الأثر الفعلي للمعرفة، وهو العبادة الحقّة، فمن عبد الله طول حياته لابدّ أن يكون ذا معرفة حقّة، لأنه عبَد الله ولم يعبد غيره، وأدام عبادته طوال عمره، وإدامة العبادة بهذا المعنى يعني قوّة ويقينية المعرفة التي عليها العابد، بنحو لم تحصل له غفلة أبداً، وهنا تكمن أهمّية القراءة الحقّة لآية الكرسي التي تجلَّت فيها أعظم المعارف الإلهية.

---

(١) الدرّ المنثور: ج١، ص٣٢٤.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج١، ص٧١، ح٢٨٩.

٣. بيان معنى الكرسي

وهنا تتعرّض بعض الراويات لبيان علاقة الكرسي بالعلم الإلهي، من قبيل ما روي عن حفص بن غياث قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾، قال: **علمه**)[١]، والمراد من علمه في المقام هو مرتبة ما، وإلا فالعرش هو الآخر يمثّل مرتبة علمية أرفع محلاً، بل إنَّ مرتبة العلم في مقام الكرسي تعود إلى مرتبة العرش.

بعبارة أُخرى: إنَّ الكرسي مرتبة من مراتب العرش، ومرتبة العرش بضميمية مرتبة الكرسي من مراتب علمه تعالى، وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: (**والعرش هو العلم الذي لا يقدّر أحد قدره**)[٢]، وسيأتي بيان ذلك قريباً.

٤. بيان ظرفية الكرسي لعالم الإمكان

وهنا تتعرّض جملة من الراويات إلى بيان ظرفية الآية للسماوات والأرض:

• منها ما روي عن الفضيل بن يسار قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله جلَّ وعزَّ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾ فقال: **يا فضيل كلّ شيء في الكرسي، السماوات والأرض وكلّ شيء في الكرسي**)[٣]، وهنا كأنه عليه السلام بصدد دفع دخل مقدَّر وسؤال مضمر حول كيفية تحقّق هذه الظرفية للكرسي، ولذلك أجمل ثمَّ فصّل ثمَّ أكَّد ما أجمله.

• وعن زرارة قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾، السماوات والأرض وسعن الكرسي أو الكرسي وسع السماوات والأرض؟ فقال عليه السلام: **إنَّ كلّ شيء في الكرسي**)[٤].

---

(١) تفسير نور الثقلين: ج١، ص٢٥٩، ح١٠٣٦.

(٢) الدرّ المنثور: ج١، ص٢٦٠، ح١٠٣٧.

(٣) أُصول الكافي: ج١، ص١٣٢، ح٣.

(٤) أُصول الكافي: ج١، ص٢٣٢، ح٥.

فهذا توكيد للظاهر القرآني الدالّ على ظرفية الكرسي للسماوات والأرض، وهذا السؤال الصادر من زرارة بن أعين، ذلك العالم الفقيه، قد يبدو للوهلة الأولى سؤالاً ساذجاً لا ينبغي الالتفات له، ولكن بنظرة تفحصّية يتبيَّن لنا أنه سؤال يستبطن سؤالاً آخر يتعلَّق بالقراءة، فأراد زرارة أن يستفهم عن احتمال كون (كُرْسِيّه) منصوباً على المفعولية، وهذا ما يقتضي أن يكون الكرسي مظروفاً لا ظرفاً للسماوات والأرض، وهذه القراءة على المفعولية تُثيرها شكوك حول كيفية تحقّق ظرفية الكرسي للسماوات والأرض، كما تقدَّم، وهو سؤال ملحاح تقتضية التأمّلات الأوّلية للعقل المنطلق من الاعتبارات الحسّية، وأما إذا كان المنطلق هو إضفاء الصفة العلمية للكرسي وللعرش فلا موضوع للسؤال البتّة.

• وعن الأصبغ بن نباتة قال: (سئل أمير المؤمنين عليه السلام عن قول الله: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾ فقال: **إنَّ السماء والأرض وما فيهما من خلق مخلوق في جوف الكرسي، وله أربعة أملاك يحملونه بإذن الله**)(١)، كما تقدّم في إثبات ظرفية الكرسي لعالم الحسّ ـ كقدر مُتيقَّن ـ إلا أنَّ هنا نكتة أُخرى وهي بيان محدودية الكرسي من خلال حمل الملائكة الأربعة له، وهذا التصوير يُقرّب لنا فكرة كون المراد من الكرسي العلم، أو مرتبة من مراتب العلم الإلهي.

• وعن عبد الله بن سنان: (عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في قوله عزّ وجلّ: ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**؟ فقال: **السموات والأرض وما بينهما في الكرسي، والعرش هو العلم الذي لا يقدّر أحد قدره**)(٢)، وفيه إشارة – فضلاً عمَّا تقدّم من بيان الظرفية– إلى إمكان الإحاطة بالكرسي علماً دون العرش.

---

(١) تفسير العياشي: ج١، ص١٣٨، ح٤٥٨.

(٢) الدرّ المنثور: ج١، ص٢٦٠، ح١٠٣٧.

٥. المقارنة بين الكرسي والعرش

وهنا تتعرّض جملة من الروايات إلى ظرفية الكرسي والعرش وبنحو من المقارنة الضمنية.

• من قبيل: ما سُئل به أمير المؤمنين علي عليه السلام: (الكرسي أكبر أم العرش؟ قال: **كلّ شيء خلقه الله في جوف الكرسي ما خلا عرشه فإنه أعظم من أن يحيط به الكرسي**)(١)، بمعنى أنَّ الظرف الأوّل لعالم الإمكان هو كرسيه، وظرف الكرسي هو العرش، فعدم إحاطة الكرسي به يحكي مظروفيته للعرش.

• ومن قبيل ما روي عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه بعد أن سأل النبيَّ صلّى الله عليه وآله عن أعظم آية نزلت، فأجابه صلى الله عليه وآله ثمَّ قال: (**يا أبا ذر! ما السماوات السبع في الكرسي إلا كحلقة مُلقاة في أرض فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة**)(٢)، وهنا يكشف لنا هذا النصّ السعة الكمالية للكرسي، التي تُمثّل مرتبة من مراتب علمه، أو قل: تمثّل كمالاً لاسم من أسمائه الحسنى، وهذا الاسم محكوم لاسم آخر يُناسب مقام العرش، فيكون العرش حاكماً على كرسيّه(٣).

ويُمكن القول أيضاً بأنَّ كلاً من الكرسي والعرش يمثّلان مراتب علمية لله تعالى، ومرتبة الكرسي دون مرتبة العرش، فيلازم تبعية ومرجعية الكرسي للعرش، ومردّ ذلك أيضاً إلى نظام حاكمية الأسماء على ما سواها من جهة، وعلى بعضها البعض من جهة أُخرى.

---

(١) الاحتجاج: ج٢، ص١٠٠.

(٢) خصال الصدوق: ص٥٢٣، ح١٣.

(٣) ولعلّ العرش فيه حكاية الوجود الواجب، والكرسي فيه حكاية الوجود الممكن، هذا في صورة كون العرش هو الأكبر والأعظم، والعكس بالعكس، والله العالم.

٦. بيان البُعد الغيبي في الكرسي

وذلك من قبيل ما روي عن حنان بن سدير قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العرش والكرسي، فقال: **إنَّ للعرش صفات كثيرة مختلفة... العرش في الوصل متفرِّد من الكرسي**[١]**، لأنهما بابان من أكبر أبواب الغيوب، وهما جميعاً غيبان، وهما في الغيب مقرونان، لأنَّ الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب الذي منه مطلع البدع ومنه الأشياء كلّها، والعرش هو الباب الباطن الذي يوجد فيه علم الكيف والكون والقدر والحدّ والأين والمشيّة وصفة الإرادة، وعلم الألفاظ والحركات والترك، وعلم العود والبدء، فهما في العلم بابان مقرونان، لأنَّ مَلِكَ العرش سوى ملك الكرسي، وعلمه أغيب من علم الكرسي ...**)[٢].

وهنا ثلاثة مطالب:

الأوّل: إبراز صفة الغيبية للكرسي والعرش معاً.

الثاني: بيان كون الكرسي يمثّل ظاهر الغيب، والعرش باطنه، فيكون المؤدّى كون العرش هو باطن الكرسي.

الثالث: أنَّ الكرسي منشأ لوجود الأشياء الخارجية، فهو بوّابة الخروج من كتم العدم، وأما العرش فهو الذي يُعطي ـ إذا جاز لنا التعبير ـ خريطة الأشياء، فالأشياء الممكنة لها كيف ورسم وحدّ وقدر وأين، فتكتسب هذه الرسوم والحدود من العرش ثمَّ تتحيّز بوجود خاصّ بها بواسطة الكرسي، وهو أشبه ما يكون بفكرة المفهوم والمصداق، أو بفكرة القالب والمادّة.

---

(١) أي: (ثمَّ العرش في حال كونه متّصلاً بالكرسي مرتبطاً به متفرّد منه متميّز عنه، أو: العرش متفرّد من الكرسي ومتميّز عنه في وصله بالأمور الواقعة في الكون، فإنه متّصل بها مؤثّر فيها بلا واسطة، وأمّا العرش فمقدّم على الكرسي ومؤثِّر فيها بواسطته). انظر: تعليقة المحقّق السيد هاشم الحسيني على الحديث في نفس الكتاب.

(٢) التوحيد، للشيخ الصدوق: ص٣٢١، ح١، «باب العرش وصفاته».

فالمفهوم والقالب يُوضّحان فكرة دور العرش، والمصداق والمادّة يُوضّحان فكرة دور الكرسي، ومنه يظهر وجه أقربية عالم الكرسي إلينا من عالم العرش.

وقد تقدّمت كلمة الإمام الصادق عليه السلام: (**والعرش هو العلم الذي لا يقدّر أحد قدره**)، وأيضاً كلمة الإمام علي عليه السلام: (**كلّ شيء خلقه الله في جوف الكرسي ما خلا عرشه فإنه أعظم من أن يحيط به الكرسي**) بما يُوضّح المراد.

٧. بيان مصداق الشافعين

عن معاوية بن وهب قال: (قلت لأبي عبد الله «الصادق» عليه السلام: قوله: ﴿**مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ**﴾ – أي: من هم؟– قال: **نحن أولئك الشافعون**)(١).

ولعلّ ذلك بيان للمصداق الأبرز، فلا يُراد الانحصار به، وهنالك نصوص كثيرة تُثبت سعة الشافعين للمؤمنين يوم القيامة، بل كلّ مؤمن له شفاعة؛ قال الطباطبائي: (وقد عرفت أنَّ الشفاعة في الآية مطلقة تشمل الشفاعة التكوينية والتشريعية معاً، فتشمل شفاعتهم عليهم السلام، فالرواية من باب الجري)(٢)؛ أي: إنها لا تختصّ بمصداق دون آخر، فكلّ من أحرز كمال الشفاعة، له أن يشفع فيمن يُؤذَن له فيهم، ولكن مع تفاوت المراتب بين الشفعاء، كما هو واضح(٣).

---

(١) المحاسن: ج١، ص١٨٣، ح١٧٤.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج١، ص٧١، ح٢٨٩.

(٣) أقول: إنَّ من الفوارق المهمَّة بين الشفعاء: أنَّ شفاعة الآخرين من غير آل محمد عليهم السلام لا يُلازمها القبول، بخلاف شفاعتهم فإنها مقبولة ولا تُردُّ أبداً، ولعلّ مردّ ذلك هو لكونهم لا يشفعون إلا في صورة معرفتهم بالقبول، أو لأمر آخر مُرتبط بولايتهم وكونهم الواسطة في الفيض، وهذه الواسطة وجودية مطلقة لا يحدّها زمان ومكان، ولا عالم مادّة ولا تجرّد، لأنها وظيفة كمالية قائمة ما دام عالم الإمكان قائماً.

معطيات التفسير التجزيئي للمقطع الأول

١. مُختارنا في آية الكرسي أنها واحدة مضموناً بثلاثة مقاطع، وليست ثلاث آيات منفصلة مضموناً، وبقدرها المُتيقَّن تنحصر بالمقطع الأوّل.

٢. إنَّ التفسير الموضوعي لا يُمثّل ضرورة قصوى لجميع النصوص، حيث يُمكن الانطلاق من التفسير المفرداتي والانتهاء بالتجزيئي في الموارد ذات الطابع المحدود.

٣. إنَّ التفسير التجزيئي يُحافظ على هويّته حتى في صورة الاستعانة بالنصوص القرآنية في تفسير نصّ قرآني؛ لِعدم الترادف بين أُسلوب التفسير الموضوعي ومنهج تفسير القرآن بالقرآن.

٤. لابدَّ من اعتماد منهج تفسير القرآن بالقرآن في الأُسلوب الموضوعي كقدر مُتيقَّن، دون انحصار الدائرة به إلا في صورة الاستغناء، كما يُمكن للمفسّر الموضوعي تجاوز التفسير التجزيئي في صورة الاكتفاء بالتفسير المفرداتي في حدود المقصد اللغوي، وبذلك يبطل التوقّف من طرف واحد بين التجزيئي والموضوعي.

٥. إنَّ أسباب النزول عامل مُساعد يُؤدّي إلى فهم أفضل وأدقّ للنصّ القرآني، إلا أنَّ وظيفته الأساسية ليست تفسيرية بقدر ما هي وظيفة تطبيقية، فكلَّ سبب نزولي يُمثّل وجهاً تطبيقياً.

٦. إنَّ من فضائل آية الكرسي وأهداف نزولها دفعَ الشبهات العقائدية والشرعية أيضاً، ولكنَّ مهامّها الأساسية تكمن في التأسيس النصّي للتوحيد الربوبي والوحدة الحقيقية الحقّة.

٧. في التفسير التجزيئي يُستعرض البناء الجُملي لآية الكرسي، ثمَّ تُمزج

التراكيب الجملية المُتقاربة مزجاً بسيطاً ومزجاً مُركَّباً، للخروج برؤية جُملية تجزيئية عن المضامين القريبة والمتوسّطة والبعيدة للآية الكريمة.

٨. في ضوء التركيب الجُملي يُحلَّل قوله تعالى: (اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ) إلى جُملتين اسميتين بلحاظ التقدير الصحيح، الأولى: (هو الله)، والثانية: (لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ)، وفي ذلك عرض للحقيقة الواحدة في صورتي الإجمال والتفصيل، والتفصيل الأوّل أُلحق بتفصيل ثانٍ أكثر، بواسطة العرض الأسمائي في قوله تعالى: (الْحَيُّ الْقَيُّومُ).

٩. التفصيل الثاني في: (الْحَيُّ الْقَيُّومُ) يعطي سقفاً جديداً للألوهية والتوحيد، فيكون المفاد الأوّل للمركّب المزجي (اللهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) هو أنَّ الإله الواحد حقيقةً هو: («الله» ذاتاً، «الْحَيُّ الْقَيُّومُ» صفاتٍ)، والمعنى المتوسّط له: («الله» الظاهر الواضح، «هو» الباطن الخفي، والحيّ صفة الظهور، والقيّوم صفة البطون)، والمعنى البعيد: (كما أنَّ لا إله إلا الله حتماً فكذلك لا حيَّ ولا قيّوم إلا الله تعالى).

١٠. كلّ صفة عينية للذات تعني الانحصار بها بالضرورة، نظراً لإطلاقية الذات، فيتحتّم أن تكون صفاته مطلقة أيضاً، والإطلاقية قهّارية بطبعها لا تدع مجالاً للآخر.

١١. الحياة المُستمدّة منه تعالى تنشقّ إلى حياة إبقائية ناقصة، وبقائية كاملة.

١٢. كلَّ صفة عينية للذات المقدّسة هي طريق جديد لمعرفة الذات، وأنها لا تُضيف كمالاً جديداً للذات كان مفقوداً، لنكتة العينية، كما أنَّ إبهام الذات مُنعكس في صفاتها، ولكن بدرجة أقلّ، باعتبار أنَّ الخلق أثر لصفاته، ثمَّ إنَّ الابتداء بالألوهية المطلقة والوحدة الحقَّة يعكس حقيقة تفرّع جميع الأُمور المعرفية النظرية والأُمور العبادية العملية على ذلك الأصل.

١٣. إنَّ العلم والقدرة والحياة والإدراك والقدرة والقيومية و...، صفات

إذا ما لوحظت مجرّدة، والعالم والقادر والحيّ والمدرك والقادر والقيّوم و... أسماء بلحاظ اتّصاف الذات بالصفات، فيكون الفرق بين الاسم والصفة لحاظيّاً، ولم يُعبّر القرآن عن ذلك بالعنوان الصفاتي أبداً، وإنما انحصر التعبير بالأسمائية، واستعمال عنوان الاسم في موضع الصفة أو بالعكس مُسامحي نظراً لمعلومية المراد.

١٤. إنَّ الأدعية التي غلب عليها ذكر الذات المقدّسة بلحاظ الاتصاف يُراد بها التوجّه للأسماء الإلهية، فالتوجّه إلى ذات الصفة - لا للذات الملحوظة بصفة ما - لا يُجدي شيئاً.

١٥. المقصود في الأسماء الإلهية هو الحقيقة الخارجية المُتحيّثة بصفتي الحياة والقيومية، فلفظ القيّوم (ق، يّ، و، م) ليس مقصوداً ولا مبحوثاً البتّة، فاللفظ هو اسم الاسم، وليس الاسم، علماً أنَّ الاسم الاصطلاحي ليس وجوداً مستقلاً وراء وجود الذات المقدّسة، وهذا هو معنى العينية.

١٦. جميع الصفات بلحاظ اتّصاف الذات بها تحكي وجوداً فارداً، وإن كانت متغايرة من حيث المفهوم والمعنى، فالمعنى الذهني مصداق المفهوم، والعين الخارجية مصداق المعنى، والمصداق الخارجي واحد.

١٧. الحياة الإلهية تعني الوجود الذي لا يطرأ عليه الإعدام مطلقاً، وأما الممكن فلحياته المُفاضة عليه مبدأ ومنتهى، فالسرمدية خاصّية الحياة الإلهية لا غير، وأمَّا القيّومية فتعني قيامه بنفسه وقيام كلّ ما عداه به، وفي ضوء القيومية المطلقة تُؤسَّس عدّة مبانٍ عقدية وفلسفية وعرفانية.

١٨. إذا لُوحظ في القيُّومية قيام الذات بنفسها فالصفة ذاتية عينية، وإذا لُوحظ قيام الأثر بذات الله تعالى فالصفة فعلية إضافية، والملحوظ في البحوث الكلامية والفلسفية هو قيام آثاره به، فيكون المعنى المُنصَرف إليه هو الصفة الفعلية الإضافية.

١٩. الحيّ اسم ذاتي خالص يرتبط بسلسلة التوحيد الصفاتي، والقيّوم اسم أفعالي يرتبط بسلسلة التوحيد الأفعالي، والوجود الإمكاني يقع مباشرة تحت مظلّة الأسماء الفعلية المنضوية جميعاً تحت مظلّة اسم القيّوم.

٢٠. القيوم يشترك مع الحيّ في تشكيل السقف الأعلى للأسماء الحسنى، ولهذا التشكيل جامع يُطلق عليه بالاسم الأعظم، فالاسم الأعظم هو الحيّ على مستوى الصفات الذاتية، وهو القيّوم على مستوى الصفات الفعلية.

٢٠. إنَّ فكرة الظاهر والمظهر تتشكّل ابتداء من علقة الوجود الإمكاني بأسماء الفعل لا بأسماء الذات، وأما تعلّقها بأسماء الذات فإنه يمرّ بعدة حلقات تمثّل التشكيل الهرمي في سلسة الوجودين الواجبي والإمكاني، والظهور الأسمائي في الخلق يكون بمعنى التجلّي لا بمعنى الكينونة، والتجلّيات الأسمائية في الخلق مراتبية لا بمرتبة واحدة.

٢١. التشكيل الهرمي لمنظومة الأسماء مرجعه التحليل العقلي لا الوجود الخارجي، فليس هنالك استقلال بين الذات المقدّسة وأسمائها وصفاتها، فالوجود الواجب مصداقه واحد لا غير، سواء أشرنا له بالذات أم بالأسماء والصفات.

٢٢. للألفاظ الأسمائية الخاصّة بالاسم الأعظم خصوصية، إلا أنها لا تعدو وجودها اللحاظي، وأما المقاصد الحقيقية التي تترتّب عليها الآثار فمنعقدة بالوجود التكويني، والوصول للاسم يعني التحقّق بها لا مجرّد تصوّره، والروايات الدالّة على وجود ثلاثة وسبعين حرفاً للاسم الأعظم يُراد بها الحروف التكوينية.

٢٣. إنَّ لاجتماع الحيّ مع القيّوم سرّ يكمن في الحكاية الثنائية لتمام الاسم الأعظم، وبهذه الحكاية الأسمائية الجامعة يُسجَّل التفرّد الأوّل لآية الكرسي بذلك.

٢٤. إنَّ: (الحَيّ الْقَيُّوم) اسم واحد مُركَّب من مفردتين، فهو مُركّب مزجي، تُؤدّي مفردتاه معاني خاصَّة، ويُؤدّي تركيبهما معنىً أخصّ، وهذه الأخصِّية لُوحظ فيها حكاية الكمال الأعظم للاسم الأعظم.

٢٥. السِّنة فتور يكون مقدّمة للنوم مع بقاء الشعور والإِدراك، وبذا تفترق عن النوم، وهذا منفيّ عن الذات المقدّسة لوجوبه وقيُّوميتها.

٢٦. تقدُّم لام الملكية في: (**لهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ**...) يدلّ على انحصار ملكية ما فيهما به – سبحانه – وسرّ الانحصار هو كونه العلّة التامّة في إيجادهما وديمومتهما، وهذه الملكية والتدبير تُشكّلان مفاد الربوبية.

٢٧. إنَّ تصرّفه وتدبيره سبحانه وإن كانا مُطلقين من كلّ قيد خارج عنه، إلا أنه سبحانه قرن فعله بحكمته ورحمته، فالإطلاق ليس أشعرياً، ولا معتزلياً بالأولوية.

٢٨. المصداق الفعلي للسماء المادية هو ذلك السقف العالي المنظور إليها بنحو لا يُرى شيء فوقها، ويُقابلها بحسب النظر العرفي جرم الأرض المادي الكثيف الذي يقطنه الإنسان من دون سائر الكواكب المادية الأُخرى بحسب السير التأريخي.

٢٩. إنَّ إفراد الأرض لا يعني انحصارها بمصداق واحد، فقد خلق الله سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الأرْضِ مِثلَهُنَّ في العدد لا في الكيفية، فكيفية السماء مُختلفة.

٣٠. لأمكنة الأراضي الستّ الأُخرى تصويرات، منها: أنَّ الأرض واحدة، وأنَّ المراد هو طبقاتها السبع، أو أنَّ المراد انقسامها إلى قارات سبع، أو أنَّ الأرض الثانية فوق السماء الدنيا، والأرض الثالثة فوق السماء الثانية، وهكذا، وبمعنى آخر أنَّ السماء الأُولى سماء للأرض وأرض للسماء الثانية، وهكذا، فالأراضي السماوية مُقارنة لجعل السماوات طباقاً، أو أنَّ المراد أنَّ كلَّ سماء

حجاب نوري، فإن رَفَعَتْكَ إلى السماء الأُخرى فهي سماء، وإن أبقتك رهيناً عندها فهي أرض، فالحجب السبعة رِفْعَتُها سموات، وانخفاضها أراض.

٣١. المراد بما في السماوات والأرض كلّ ما في الكون، فيشمل السماوات والأرض أيضاً، وهو تعبير مُساوٍ ومُساوق لعالم الإمكان بأسره، فالآية وإن تحدّثت عن المظروف إلا أنها تشمل الظرف أيضاً، واختصاص المظروف بالذكر لكون الخطاب القرآني والتكاليف الحقيقية مُتوجَّهة للموجودات العاقلة، وهي مظروف لا ظرف، فضلاً عن كون المظروف تصدر منه المعصية بخلاف الظرف، فاحتاج التذكير بذلك.

٣٢. الشفاعة سلوك عملي أُخروي يقوم به أصحاب المقامات المقبولة لدى الله تعالى، وهنالك شفاعة دنيوية تسير باتجاه تحصيل الكمال، أو قضاء حاجة أو رفع مكروه، والآية مُطلقة من هذا الجانب.

٣٣. النفي المطلق للشفعاء أُلحق باستثناء لفئة يحصلون على إذن منه تعالى، وهذا الإذن مساوق للقبول، إذ لا معنى لإعطاء الإذن مع إمكان الردّ والرفض، ولذا فهو إذن تكويني، والشفيع إنما يشفع بحسب مقامه، فهو مقيَّد بكمال مقامه.

٣٤. الشفاعة العقلائية تختصّ بالأمور العرفية، وهي تبع للوجاهة عند الحاكم، فقد يعفو عن مذنب لا يستحقّ، ويعطي غير المستحقّ؛ وأما الشفاعة التكوينية قرآنياً فتعني توسّط العلل والأسباب التكوينية، فنظام السببية مُنطبق عليها، والشفاعة في الآية وإن كانت أعمّ منهما، إلا أنَّ التكوينية قدرها المُتيقَّن.

٣٥. الفرق بين الإذن التكويني والتشريعي هو أنَّ ما يُؤذن به تكويناً لا يخرج عن قيّومية الله تعالى وسلطنته، بل يستحيل الخروج عن ذلك البتّة، فإذا ما انفصل المُتقوِّم عن المُقوِّم له صار عدماً، فليس لأحد التصرّف إلا بإذنه، ومن لوازم ذلك كلّه تحقّق إحاطته العلمية بكلّ شيء.

٣٦. علمـه تعـالى المطلـق يـستدعي الإحاطـة بـالمعلوم، فعلمـه لـيس معلوماتياً. وهو بمعنى حضورها أمامه وشُهوده عليهـا والإحاطـة بهـا، فـلا يعزب عن شيء.

٣٧. العلاقة بين: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾، و: ﴿مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾، والعلاقة بين: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾، و: ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾، علاقة تقييد أو أشبه بذلك.

٣٨. إنَّ القرآن الكريم ينسب لله تعالى جميع مـا تعلّمنـاه تكوينـاً وتلقينـاً، وسرّ محدودية العلم المفاض منـه علينـا يكمـن في قـصور القابـل لا في فـيض الفاعل، وكلّ ممكن محدود بإمكانه، ومقهور بإطلاق الواجب وقهّاريته.

٣٩. إنَّ من مُستحقّات إحاطتـه سـبحانه بـما أيـدينا ومـا خلفنـا، وعـدم إحاطتنا بشيء من علمه إلا بمشيئة منه: انحصار العبادة به سبحانه، والإخـلاص له.

٤٠. العلم بالشيء لا يكفي لتحقيق الإحاطة بـه، فالإحاطـة أمـر تحـضر فيها تفاصيل المعلوم لـدى العـالم بـه، ولعـلَّ لأجـل ذلـك أُوقفـت الـشفاعة التكوينية على إذن تكويني منه سبحانه، في حين أُوقف العلـم الإحـاطي عـلى مشيئته تعالى، فعلمنا بشيء لا يلزم منه الإحاطة به، فلابدّ من أمر آخر، أسمته الآية القرآنية بالمشيئة.

٤١. لأنَّ علمه سبحانه بسيط لا يتبعَّض، فإنه يستحيل تحصيل شيء مـن علمه، فيكون المراد من قوله: ﴿مِنْ عِلْمِهِ﴾ هو معلومه لا ذات علمـه، ولعـلَّ اتّصاف علمنا بالمعلوم لا بعلمه تعالى هو من باب التنزيـه، وهـذا مـن دقـائق التوحيد.

٤٢. قوله: ﴿إِلاَّ بِمَا شَاءَ﴾، يُؤكِّـد درجـة التفـاوت بـين العلـم بالـشيء والإحاطة به.

٤٣. روي في أنَّ المراد من: ﴿كُرْسِيّه﴾ علمه، وأنَّ العرش هو العلم الذي لا يقدر أحد قدره، فيكون الجامع هو العلم، ولكنَّ العرش أرفع في العلم مرتبة، بل إنَّ الكرسي يمثّل ظاهر الغيب، والعرش باطنه، كما جاء ذلك في الأخبار.

٤٤. دلَّت الروايات على أنَّ السماوات والأرض مجموعة في الكرسي، هذا من جهة، ودلَّ النصّ القرآني على وجود خاصّ توفَّر على ما هو أعمّ من السماوات والأرض، فيكون شاملاً لها ولغيرها، وهو الإمام المُبين، فيكون الإمام كُرسياً، بل وعرشاً أيضاً.

٤٥. سعة كُرسيِّه سعة علمية إحاطية، وليست سعة مكانية، وهذه السعة العلمية المعنوية للوجود الإمكاني بأسره ملاكها الإطلاقية والقهَّارية.

٤٦. السماوات والأرض الجرمية ليست مساوقة أو مُساوية للوجود الإمكاني، فالوجود الإمكاني ذو مراتب ثلاث، أدناها مرتبة الأجرام المادية، وأما السماوات والأرض المادية والمعنوية فإنها مساوقة للوجود الإمكاني، والآية عنت المُساوقة.

٤٧. الإشارات النصّية ـ قرآنية وروائية ـ والاستفادات العلمائية تُؤكِّد وجود سماوات أُخرى معنوية وليست مادية، فإن أُريد بها عالم المثال فهو حقيقي ومُستدلّ عليه، وإن أُريد بها الوجود العقلي فالأمر كذلك، وإن أُريد بها أمر أخفى من ذلك فهو كذلك، لقوله: ﴿**وَيَخْلُقُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾، والراجح هو عالم المثال المُسمَّى بالملكوت.

٤٨. إنَّ القدر المُتيقَّن من السعة الحقيقية للجنّة هو سعة السماوات والأرض، وهذا ما يجعل حقيقة الجنّة قريبة من حقيقة الكرسي، فكلاهما يسع السماوات والأرض، فإذا كان معنى الكرسي هو علمه تعالى فالجنّة علمه أيضاً.

٤٩. الضمير في قوله: ﴿يَؤُودُهُ﴾ يجوز عوده لله سبحانه، كما يجوز عوده إلى الكُرسيّ، ولكنَّ ظاهر الآية يُلزم بعوده إلى الكرسي، كما أنَّ السياق لا يتّجه إلى الضمير المضاف إلى الكرسي بقدر اتجاهه إلى نفس المضاف، فيترجَّح عوده للكرسي.

٥٠. إذا فسّرنا الكرسي بالإمام، فإنَّ نسبة عدم التثاقل، وعدم وقوع الإجهاد تكون له، فيأتي إشكال الإطلاقية وعدمها، وجوابه أنَّ نسبة عدم التثاقل وإن نُسبت له، إلا أنَّ المُمدّ الحقيقي له هو الله تعالى.

٥١. الكرسي على مقدار كبير من العظمة جعلت منه مستودعاً للسماوات والأرض، وهذا المعنى يحتاج إلى إرساء وتركيز، قد تحقَّق ببركة الاسم الخاتم للمقطع، وهو اسم: «الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ»، كما أنه ردٌّ سريع مُؤكِّد بأنَّ الجامع المانع والحارس الحافظ موكول أمره للعلي العظيم، والعليُّ ليس فوقه شيء البتّة، وهو اسم مُنبِّه إلى أنَّ كلَّ كمال سابق أثبتته الآية ليس إلا تجلّياً له مظهراً لعظمة الله وعلوِّه.

٥٢. جاء في الأخبار أنَّ مصداق الشافعين في الآية هم أهل البيت عليهم السلام، ولعلَّ المراد هو أنهم المصداق الأبرز، فلا تدلّ على الانحصار، لاسيَّما مع وجود أخبار تدلُّ على أنَّ لكلّ مؤمن شفاعة، فتكون الأخبار الأُولى من باب الجري.

التفسير التجزيئي

المقطع الثاني من آية الكرسي

- قوله تعالى: (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) .
  - ✓ إخبارية جملة نفي الإكراه وإنشائيـَّتها.
  - ✓ سبب نزول هذا المقطع من الآية.
  - ✓ دعوى نسخ قوله تعالى: (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ).
  - ✓ الدين اصطلاحاً مع تحديد موضوع نفي الإكراه.
- آيات الجهاد
  - ✓ شرطية التبليغ في تلبية داعي الفطرة.
- قوله تعالى: (قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ).
- قوله تعالى: (فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ).
  - ✓ مستويات المواجهة مع الطاغوت.
- قوله تعالى: (فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا).
  - ✓ حفظ الإسلام والقرآن للإنسان والأُمّة.
- قوله تعالى: (وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) .
- معطيات التفسير التجزيئي للمقطع الثاني.

التفسير التجزيئي (الجُملي) للمقطع الثاني من الآية

في ضوء منهجتنا الآنفة في التفسير التجزيئي الجُملي ـ حيث الوقوف على فقرات كلّ مقطع ـ سيكون وقوفنا أيضاً على فقرات هذا المقطع الثاني من الآية الكريمة، وهو قوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِالله فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ **(البقرة: ٢٥٦)**؛ وقد تبيَّنت لنا الثمرة العملية للمزجين البسيط والمُركَّب بين التراكيب الجملية المُتقاربة، على مُستوى التفسير الجُملي للمقطع الأوّل، وكيفية الخروج برؤية جُملية تجزيئية عن المضامين القريبة والمتوسّطة والبعيدة للآية الكريمة، ممَّا يُعطي أبعاداً معرفية جديدة للأُسلوب التجزيئي من حيث الأهمّية ومن حيث العرض والنتائج، بنحو يمتاز فيه عمَّا قدَّمته المُصنَّفات الأُخرى، وستأتي في هذا المقطع الثاني من الآية إثباتات حقيقية وعملية جديدة تُرسِّخ أمامنا هذا المُدَّعى في الامتياز أهمّية وعرضاً ونتائج، وتتأكَّد لنا جدوائية هذا التنظيم الطولي في العرض التفسيري بوجوده العامّ.

أما التراكيب الجُملية للمقطع الثاني، فهي:

قوله تعالى: (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)

اتّضح أنَّ المنفيَّ هو مُطلق الإكراه، وأنَّ الإكراه يقع في قبال التخيير[1]، ومن ثمَّ فإنَّ نفي الإكراه مطلقاً يعني لا إلزام بمتعلّقه في المقام، وهو الدين، فلا يُلزم بالطاعة غير المسلم، سواء بالإقرار بأُصوله أم بالإتيان بالمفردات

---

(١) راجع: الفصل الثاني من الباب الثاني (التفسير المفرداتي)، مفردة: (لا إكراه).

العملية للشريعة، وهنا تتفرّع مسائل جمَّة تبتني على أساس تفسير معنى الدين، فما هو الدين؟

وقبل الإجابة والتفصيل في ذلك ينبغي الوقوف عند ثلاثة أُمور اقتضتها الصناعة الفنّية في ترتيب المطالب وتنظيمها.

الأوّل: يتعلَّق بإخبارية جملة نفي الإكراه وإنشائيـَّتها.

الثاني: يتعلَّق بعرض سبب نزول هذا المقطع من الآية وبيان أثره التفسيري ومناقشته.

الثالث: يتعلَّق بدعوى نسخ هذه الفقرة من الآية، مع مناقشة ذلك.

الأمر الأوّل: إخبارية جملة نفي الإكراه وإنشائيـَّتها

كنّا قد تعرَّضنا إلى إخبارية جملة نفي الإكراه[1]، وقد أرجأنا البحث في احتمال إنشائيـَّتها إلى التفسير التجزيئي للآية، وقد حان موعد الوفاء بذلك.

إنَّ إنشائية الجملة يقتضي تحوُّلها من حالة النفي المجرّد إلى حالة النهي، وحيث إنَّ النهي قرآني فإنَّ مُؤدّاه الحرمة الشرعية، وبالتالي فإنَّ الآية الكريمة لا تريد القول بأنَّ إكراه الناس على العقائد الدينية أمر غير ممكن لجوانحيتها، فذلك أمر مفروغ منه، وإنما أصل الإكراه محرَّم، لأنّ مؤدّاه إقصاء حرية الإنسان واختياره، وهذا أمر محرَّم، ويُحاسب عليه. والسرّ في تحريم الإكراه هو أنَّ الإكراه إنما يُشرَّع ويُقبل فيما إذا عجزنا عن إيصال الحقائق والبيانات والآيات إلى الإنسان، فنُكرهه حرصاً منّا على إيصاله إلى الكمال المطلوب منه، ولكننا غير عاجزين على إيصال الحقائق إليه[2]، مع إنزال الكتب والصحف

---

(١) راجع: الفصل الثاني (التفسير المفرداتي) من الباب الثاني، مفردة: (لا إكراه).

(٢) ربما يتساءل البعض كيف يُتصوَّر الإكراه مع إمكان بيان المراد، وهذا واقع للإنسان نفسه، حيث لا يقع الإكراه منه، فلا يكون مختصّاً بالله تعالى؛ وجوابه إنَّ الإنسان كثيراً ما =

وإرسال الأنبياء والرسل وتنصيب الأئمّة، وتزويد الإنسان بعقل يُميِّز فيه الحقّ من الباطل، وهو محصلة قوله تعالى: ﴿**قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾، ولم نترك لهم فرصة للاحتجاج علينا. فما من شيء يُصلح الإنسان إلا وأمرنا به، وما من شيء يُفسده إلا ونهينا عنه، ولذلك لا يُشرَّع الإكراه في حقّه، بل لا يجوز ذلك مطلقاً.

وبالتالي فإنَّ الجملة الخبرية بصدد الإخبار عن تلك الواقعية التكوينية، وهي أنَّ الإيمان حالة قلبية غير قابلة للإكراه عليها، وأما الجملة الإنشائية فإنها تُضيف مطلباً آخر، وهو ترتّب الحرمة الشرعية على الإكراه، فالإكراه على

= يقع الإكراه على شيء يعجز عن إيصال حقائقه للمُكره عليه، من قبيل إكراهنا للطفل المريض على شرب الدواء المرّ الذي لا يرغب فيه أبداً، فنحن إنما نُكرهه على ذلك لأننا عاجزون عن بيان حقيقة الدواء له وأهمّيته وضرورته، ومهما بالغنا في الإيضاح فإنه لا يُعيرنا سمعه، فنكون مضطرّين إلى إكراهه، وإكراهنا له ممدوح عقلائياً، بل إنه لا يُعتبر في نظر العقلاء إكراهاً، لأنَّ الإكراه الحقيقي عندهم هو إلزام المقابل بشيء لا مصلحة فيه له بحسب منطق العقل، ومن الواضح بأنَّ إلزام الطفل بشرب الدواء فيه مصلحة حقيقية له بحسب منطق العقل، ولا يضرّ الجهل بها، ولذلك لا إكراه له في البين.

ومن خلال هذا المعنى يُمكننا فهم جانب من إكراه الشريعة لنا بالتمسّك بها بعد اعتناقنا للإسلام، فإنَّ كثيراً من الأحكام غير قابلة للتفهيم، سوى أنَّ المراد منها توثيق عُرى العبودية لله المُنقذة للإنسان من براثن عبوديته للدنيا والشهوات والمادّة، ولا يُفهم العجز في ساحة الشريعة والمُشرِّع بقدر ما هو عجز محض في ساحة المُتشرِّع، فالحاجّ عاجز عن فهم كمال الطواف سبعة أشواط حول الكعبة، لكنه مُلزم بذلك، قد يفهم بعض أسرار الطواف، ولكنه يبقى عاجزاً عن الوصول إلى ملاكات الحكم، فإلزامه في ذلك وإكراهه عليه لا يُعدّ إكراهاً حقيقياً، إنما هو إكراه صوري، نظراً لوجود مصلحة حقيقية فيما أُكره عليه، وقد عرفت بأنَّ الإكراه مع وجود مصلحة يجهل بها المُكره لا يُعتبر إكراهاً في نظر العقلاء. منه (دام ظله).

الدين وإن كان غير ممكن إلا أنَّ نفس ممارسته عمل مُحرَّم، فإنشائية الجملة تُحوِّل الحكم الوارد فيها من حكم إرشادي مفاده أنَّ أصل الإكراه غير ممكن تكويناً، إلى حكم مولوي مؤدّاه أنَّ الإكراه التكويني ممكن ولكنه منهيّ عنه، وقد عرفت بأننا لا نشترط في مورد كهذا إمكان الفعل ليأتي الحكم بالنهي عنه، حيث ذكر الأعلام بأنَّ الأحكام المولوية لابدَّ من إمكان تحقّق موضوعها، فالكذب ـ مثلاً ـ ليس لأنه خلق بذيء فنُهي عنه، وإنما لأنه ممكن وقوعه أيضاً، وإلا مع عدم إمكانه لا معنى للنهي عنه، كما قيل: يُحرم السكن في كوكب الشمس، فهذا التحريم لغوي لأنَّ أصل السكنى في الشمس غير ممكن عادة.

وهنا نقول بأنَّ أصل القاعدة صحيح ومُسلّم به، ولكنها لا تنطبق على هذا المورد، فإنَّ الفعل المحال وقوعه هو نفس الإكراه القلبي، لأنه أمر قلبي تكويني لا يمكن حصوله بالإكراه، ونحن لم نلتزم بإمكان وقوعه أيضاً، وإنما نقول ـ وكما سيأتي بيانه أيضاً ـ بأنَّ هنالك ثقافة سلبية سائدة في تأريخ حركة الإنسان، مارسها الطغاة السابقون وورثها اللاحقون، وهي ثقافة قائمة إلى يومنا هذا تعمل على مصادرة حقّ الإنسان في الانتخاب، وإلغاء البعد القيمي فيه ليكون بفعل هذه الثقافة البذيئة والسياسة الإقصائية مجرّد رقم يُراد منه تكثير السواد، ولذلك جاءت الآية لتنهى عن هذا السلوك السلبي الداعي لإلغاء حرية الإنسان واختياره، فالطغاة لا يستطيعون تحقيق الإكراه القلبي والسلوكي في نفس وقلب المُتلقّي، ولكنهم يستطيعون سلب إرادته واختياره للحقّ والعمل في ضوئه، وهذا هو معنى الاستضعاف في الأرض، فأرادت الآية أن تواجه هذا السلوك الاستضعافي ولكي يُترك للإنسان حقّ الاختيار دون أن تُمارس في حقّه ضغوطات جانبية موجّهة له بالقوّة نحو ما يكره.

وعلى أيّ حال، فإنَّ ظاهر كلمات الأعلام هو ميلهم إلى إخبارية الجملة،

ومنهم سيّدنا الأُستاذ المحقّق الخوئي، حيث يقول: (...إنَّ المراد بالإكراه في الآية ما يقابل الاختيار، وأن الجملة خبرية لا إنشائية...)(١)، وهو قول مقبول إلى حدٍّ ما، ولكننا لو نظرنا في النكتة الآنفة الذكر ـ والتي سيأتي ذكرها أيضاً في مضمار دفع إشكال يتعلَّق بموضوعة الإكراه ـ التي تفيد التنبيه إلى كون الآية بصدد مواجهة ثقافة عامّة دعت إلى إلزام الناس على المتابعة حتى في العقائد فضلاً عمّا سواها، فإننا سوف نجد أنَّ موضوع الإنشاء والحرمة هو الأقرب لمورد الآية، كما أنَّ قوله: ﴿قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ هو العلّة الأقرب للنهي عن الإكراه في الدين، كما سيتّضح، وهذا ما يتناسب مع الإنشائية لا مع الخبرية، بل إنَّ الفقرات اللاحقة لفقرة التبيين هي الأُخرى تُساعدنا أكثر على تقديم القول بالإنشائية على الخبرية، وستأتي بيانات أُخرى في فقرة التبيين ما يُؤكِّد ذلك.

الأمر الثاني: سبب نزول هذا المقطع من الآية

روي بأنَّ قوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، قد نزل في رجل من الأنصار(٢)، كان يُكره غلاماً له على الإسلام، وقيل: إنها نزلت في رجل من

---

(١) البيان في تفسير القرآن: ص٣٠٧.

(٢) قد يُقال بأنَّ تفرّد هذا المقطع بسبب نزول خاصّ يكشف لنا بأنَّ هذا المقطع هو آية مستقلّة، وليس مقطعاً ثانياً من آية الكرسي كما يدّعون؟

وجوابه: إنَّ أصل التفرّد بسبب نزول خاصّ لا يلزم منه التفرّد بعنوان الآيتية، هذا أولاً، وثانياً: إننا لم نعدم في القرآن عيّنات كثيرة من هذا القبيل، فإنّ قوله تعالى: ﴿...الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً...﴾ «المائدة: ٣»، الواقع بين قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ الله بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُواْ بِالأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ=

الأنصار كان له ابنان، فقدم تجّار الشام إلى المدينة، فلما أرادوا الرجوع من المدينة أتاهم ابناه، فدعوهما إلى النصرانية، فتنصرّا ومضيا إلى الشام، فأخبر الرجلُ رسولَ الله صلى الله عليه وآله بذلك، فأنزل الله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**...﴾، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: **أبعدهما الله! هما أوّل من كفر**.

وعن ابن مسعود والسدِّي أنَّ هذا كان قبل أن يُؤمر النبي صلى الله عليه وآله بقتال أهل الكتاب[1].

وعن ابن عباس قال: كانت المرأة تكون مقلاتاً ـ لا يستقيم لها حمل، أو لا يعيش لها ولد ـ فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوِّده، فلما أجليت بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار، فقالوا: لا ندع أبناءنا! فأنزل الله تعالى ذكره: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**...﴾، فمن لحق بهم اختار اليهودية، ومن أقام اختار الإسلام[2].

والمُحصّلة منه: تعلّق نفي الإكراه بأهل الكتاب، فيُناسب ذلك القسم الثاني للدين، والذي يكون فيه الخطاب مُوجَّهاً إلى غير المسلمين من أهل الكتاب، وهذا الأمر على جودته إلا أنه لا يعدو دائرة الجري والتطبيق للآية،

= **فِسْقٌ** ...﴾، وقوله تعالى: ﴿...**فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾، لم يمنع من تفرّده بأسباب نزول خاصّة به، وباتفاق الفريقين، مع أن جميع هذه المقاطع الثلاثة آية واحدة، وهي الآية الثالثة من سورة المائدة. منه (دام ظله).

(١) انظر: تفسير مجمع البيان: ج٢، ص١٦١. وأيضاً: أسباب نزول الآيات، للنيسابوري: ص٥٣. وقيل بأنَّ ذلك الرجل، ويُدعى بأبي الحصين، قد وَجَدَ في نفسه على النبي صلى الله عليه وآله حين لم يبعث في طلبهما، فنزل قوله تعالى: ﴿**فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً**﴾. انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ج٣، ص٢١.

(٢) انظر: جامع البيان: ج٣، ص٢١.

بمعنى عدم انحصار مفهوم نفي الإكراه المطلق في مفردة الدين بأهل الكتاب. فإذا ما قلنا بالانحصار بهم، احتاج الأمر إلى دليل خاصّ، وأما سبب النـزول فقاصر عن ذلك، هذا فضلاً عن القدح بالأعمّ الأغلب من روايـات أسـباب النزول لضعف سندها، ولإسرائيلية الكثير منها[١].

الأمر الثالث: دعوى نسخ قوله تعالى: (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)

ادُّعيَ في المقام نسخ هذا الجزء: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ** ...﴾ من المقطـع الثـاني من الآية، وناسخه قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَـهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ**...﴾ (التوبة: ٥)[٢].

وقد ذكر ابن القيِّم الجوزي أقوالاً في ذلك، منهـا دعـوى النـسخ، حيـث يقول: (والقول الثاني: إنه منسوخ، لأنَّ هذه الآية نزلت قبل الأمر بالقتال، ثمَّ نُسخت بآية السيف، وهذا قول الضحاك والسدي...)[٣].

والصحيح هو ما ذهب إليه سيّدنا الأُستاذ الخوئي (قـدّس سرّه) مـن عـدم نسخها، ورفضه لدعوى كون الناسخ لها قولـه تعـالى: ﴿**يَـا أَيُّهَـا النَّبِـيُّ جَاهِـدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ**﴾ **(التوبة: ٧٣)**، كـما نفى اختصاصها بأهل الكتاب.

قال قدّس سرّه: (والحق: أنَّ الآية محكمة، وليست منسوخة ولا مخـصوصة)[٤]، ثمَّ ذكر تفاصيل دقيقة في معنـى الإكـراه واسـتدلّ عـلى نفـي دعـوى النـسخ

---

(١) تقدّم بيان المراد من الإسرائيليات. راجع: الفصل الأول من البـاب الأول مـن الكتـاب، تحت عنوان: (التفسير الروائي الأثري).

(٢) انظر كتاب: (الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم)، لابن حزم الأندلـسي: ص٣٠، رقـم: (٢٤).

(٣) نواسخ القرآن، لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي: ص٩٢.

(٤) البيان في تفسير القرآن: ص٣٠٧.

والتخصيص لأنها تعتمد على كون المراد من الإكراه ما يقابل الرضا، لا ما يقابل الاختيار، وهو باطل لوجوه ثلاثة، وهي:

الأوّل: إنه لا دليل على ذلك.

الثاني: لأنَّ الدين أعمُّ من الأصول والفروع، وذِكرُ الكفر والإيمان بعد ذلك ليس فيه دلالة على الاختصاص بالأصول فقط .

الثالث: لأنه لا يناسبه قوله تعالى: ﴿**قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾، وبالتالي فالحق: أنَّ المراد بالإكراه في الآية ما يقابل الاختيار، وأنَّ الجملة خبرية لا إنشائية، والمراد من الآية الكريمة هو أنَّ الشريعة الإلهية غير مبتنية على الجبر، لا في أصولها ولا في فروعها، فلا يُجبَر أحدٌ من خلقه على إيمان ولا طاعة(١) .

قال الشيخ الطوسي: (المراد بذلك لا إكراه فيما هو دين في الحقيقة، لأنَّ ذلك من أفعال القلوب إذا فعل لوجه بوجوبه، فأما ما يكره عليه من إظهار الشهادتين، فليس بدين، كما أنَّ من أُكره على كلمة الكفر لم يكن كافراً)(٢) .

ثمَّ إنَّ الإكراه إن كان تكوينياً، فهو كما تقدَّم، وإن كان تشريعياً فلا معنى له في المقام، أضف إلى ذلك أنَّ الله تعالى لم تقتضِ حكمته إكراه أحد على شيء، وإن كان سبحانه قادراً على ذلك، ولكنه سيكون مُفضياً لنقض فلسفة الثواب والعقاب، فإذا لم يكن ذلك الإكراه مُنسجماً مع فلسفة الخلق وفلسفة الثواب والعقاب ولم يحصل الإكراه منه تعالى البتّة فمن البيِّن أن لا يصحّ صدور ذلك من غيره، بل لا معنى لصدوره لعدم المكنة أوّلاً، ولعدم الحكمة ثانياً؛ قال تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾ (يونس: **٩٩**)، أي: نحن القادرون على إكراه الناس على ذلك ـ بسلطتنا التكوينية التي لا رادّ لها البتّة ـ لم نقم به، لبطلانه ونفيه للغرض،

---

(١) انظر: المصدر السابق: ص٣٠٧-٣٠٨.

(٢) التبيان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣١١.

فكيف بك وأنت لا تملك ذلك كلّه. وكأنَّ الهدف مـن وراء ذلـك كلّـه إلغـاء أصل فكرة الإكراه من قاموسي الحركة التكوينية والتشريعية للشارع المقدّس، فالقادر لم يفعل وغير القـادر عـاجز عنـه؛ وأمـا المـراد مـن المـصداق الفعـلي والحقيقي للدين في حدود هذا النصّ فإنه ديننا المعروف الذي ارتـضاه الله لنـا ديناً دون سواه، وهو إسلامنا العظيم[1].

وستكون لنا عودة أُخرى نُؤكِّد فيها انتفاء موضوعة النسخ، وذلـك عنـد تفسيرنا لقوله تعالى: ﴿**قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِـنَ الْغَـيِّ**﴾، مـن خـلال تحليـل حقيقـة النسخ وعلاقته بعلّة الحكم لا الحكم وحده.

عود على بدء (الدين اصطلاحاً مع تحديد موضوع نفي الإكراه)

والآن ينبغي العودة للجملة الأولى من المقطع الثاني من الآية، وهـو قولـه تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...**﴾، فقد مرَّ بنا أنَّ الدين بمعناه اللغوي الأقرب هو الطاعة والمتابعة، وأما اصطلاحاً ففيه جهتان، جهـة بلحـاظ تقـسيمات نفـس الدين ومفرداته، وجهة بلحاظ المخاطبين.

الجهة الأُولى: مفردات الدين

وفيه صور ثلاث، تدور بين اجتماع وافتراق العقيدة والشريعة، وهي:

الصورة الأولى: انحصار مفردات الدين بالأُمور الجوانحية، دون الجوارحية.

الصورة الثانية: انحصار مفردات الدين بالأُمور الجوارحية، فتقتصر عـلى الشريعة والأحكام الشرعية العملية، دون الأُمور الجوانحية القلبية العقائدية.

الصورة الثالثة: اشتماله على الموارد الجوانحيـة والجوارحيـة معـاً، المتمثّلـة بالعقيدة والشريعة معاً، أو ما تُسمَّى أيضاً بأُصول الدين وفروع الدين.

والصحيح في ذلك هو أنَّ الدين يشمل الأمـرين معـاً، ولكـنَّ موضـوعة

---

(١) انظر: مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٢، ص١٦١.

نفي الإكراه في الآية الكريمة تختصّ بالعمل الجوانحي القلبي، أي: العقيدة وأُصول الدين، فمن الثابت في محلِّه أن مفردات الشريعة العملية من صلاة وصوم وحجّ وزكاة يُحاسب على تركها المسلم ويُكره عليها من قبل الإمام العادل، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إقامته، سواء من الإمام العادل مباشرة أم بإذنٍ منه أم من قبل المكلف ابتداءً، والمأمور بالمعروف والمنهي عن المنكر يُواجه عملية إكراه واضحة، إما على الفعل أو على الترك، فمن أسلم وعُلم إسلامه يكون مُلزماً بأن يأتي بالمظاهر الإسلامية المتمثّلة بالعبادات، فلا اختيار في البين بعد اختيار الإسلام ديناً، في حين إنَّ انتخاب العقيدة ابتداءً أمر يرجع إلى اختيار الإنسان، فليس لأحد أن يُكرهه، وأما في الشريعة فالأمر مختلف، بمعنى أنَّ الشريعة ليست موضوعاً لنفي الإكراه الوارد في الآية، فلا تنافي بين الآية وبين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

نعم، قد ذهب سيّدنا الأُستاذ الخوئي قدس سره إلى نفي الإكراه مطلقاً، في العقيدة والشريعة معاً، حيث يقول: (...والمراد من الآية الكريمة هو أنَّ الشريعة الإلهية غير مبتنية على الجبر، لا في أصولها ولا في فروعها، فلا يُجبر أحدٌ من خلقه على إيمان ولا طاعة)[1]، وهو قول محلّ نظر، ولعلّه يُريد من ذلك أنَّ غير المسلم لا يُكره على الالتزام بأُصول الدين الإسلامي ولا بفروعه، وإلا فالمسلم من المُسلَّم إلزامه بالفروع.

وأما النكتة الحقيقية في نفي الإكراه في الدين المأخوذ في حدود العقيدة فذلك لجوانحية الأُمور الاعتقادية، فهي أُمور قلبية، والأُمور القلبية غير قابلة للإكراه، فالحبّ والبغض لا يُمكن إيجادهما وإعدامهما متى شئنا ذلك، فهما يأتيان بنحو اضطراري، من قبيل الإبصار الاضطراري الحاصل بمجرّد وقوع

---

(١) انظر: البيان في تفسير القرآن: ص٣٠٨.

العين على الشيء، ولا ريب بأنَّ لهذا الأمر الاضطراري علله ودواعيه، ولكنه لا يحصل بالإكراه، بل ليس لأحد إيجاد الغرض القلبي التكويني بالإكراه عليه.

قال الطبرسي بعد أن ذكر عدَّة وجوه كان أهمّها الأخير، وهو قوله: (إنَّ المراد ليس في الدين إكراه من الله، ولكن العبد مخيَّر فيه، لأنَّ ما هو دين في الحقيقة، هو من أفعال القلوب، إذا فعل لوجه وجوبه، فأما ما يُكره عليه من إظهار الشهادتين، فليس بدين حقيقة، كما أنَّ من أُكره على كلمة الكفر لم يكن كافراً، والمراد الدين المعروف، وهو الإسلام، ودين الله الذي ارتضاه)[1].

نعم، للباري جلَّت قدرته إكراه الناس على الأمر التكويني، فله أن يُوجد الحالة الإيمانية، كما له أن يُزيل ذلك، وقد ورد هذا المعنى في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ**﴾ (**يونس: ٩٩**)، أي: إنَّ المشيئة التكوينية القاضية بهدايتهم جميعاً لم تقع مني، فكيف بمن لا يملك ذلك لهم يطلب هدايتهم تكويناً فيجعلهم مؤمنين، إنما الأمر مقرون بسلطة تكوينية من الله تعالى وحده، ومقرون أيضاً باختيار الإنسان، وقد رجَّح الله تعالى اختيار الإنسان لدينه على اضطراره لذلك تكويناً، هكذا جرت حكمته في الخلق، وما ذلك إلا لسببين مهمّين، الأوّل هو الحرص على تكريم الإنسان ورفع مكانته في الوسط الإمكاني، وأما الثاني فسيأتي عمَّا قريب.

إذن فأصل الاعتقاد أمر جوانحي لا ينسجم إلا مع اختيار الإنسان وحده، لا مع إجباره وإكراهه عليه، فإذا ما حصل الحبّ لشيء أو البغض له، أو وقع القبول القلبي لشيء أو الرفض له، فللإنسان أن يُجدِّد حركته الخارجية

---

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٢، ص١٦١.

في ضوء ذلك، فله القدرة على كتم إيمانه، كما له القدرة على التصريح بذلك.

بعبارة أُخرى: يُمكننا أن نُوقف التصرّفات في ضوئهما، فالذي تبغضه يُمكنك أن تكون منصفاً معه، والذي تُحبّه يُمكنك معاقبته عند صدور تقصير منه، رغم أنك تكره إيذاءه، ولكنَّ التصرّف في ضوئهما شيء وأصل انعقادهما شيء آخر، ولذلك لم يُكلَّف الزوج بالعدالة القلبية بين زوجاته، فذلك أمر غير ممكن، وإنما كُلِّف بالعدالة الاجتماعية بينهنّ في الزيارة والنفقة، بل إنَّ الأب لا يستطيع أن يعدل بين أولاده في المحبّة، فيُقرِّب بعضاً ويُؤخِّر آخر، ولكنه يُمكنه أن ينصف بينهم في الرعاية وعدم إظهار تقديم مودّة أحدهم على الآخر، ومن حسن صنيعه سبحانه في خلقه أنه في مجموع هذه الأُمور الاجتماعية جعل الفعل الخارجي لا القلبي محلَّ الحساب.

وعلى أيِّ حال، فالإكراه في المقام غير ممكن، بل لا موضوع له، ومن هنا يتولَّد إشكال مهمّ لم يتعرَّض له الأعلام، وهو إذا كان موضوع الإكراه منتفياً فالحكم مثله، وبالتالي إما أن تكون الآية لغواً في موردها أو أنها تقصد شيئاً آخر قابلاً للإكراه فيه ابتداءً، وليس أمامنا سوى الشريعة؟

وجوابه: هو أنَّ موضوع الحكم لم يتغيَّر، فهو العقيدة وأُصول الدين ذات الارتباط الوثيق بالعمل الجوانحي، وقد ورد النهي عن الإكراه فيه نظراً لوجود مناخ عامّ قاضٍ بإلزام الناس على المتابعة في العقيدة، فالديانات السابقة لم تكن تمتلك ملامح واضحة حول الشريعة فضلاً عن افتراض وجود منظومة كاملة في ذلك، وإنما الدين الإسلامي هو الأوّل على مرّ التأريخ جاء بمنظومة تشريعية تتكفّل برسم حركة الإنسان على مستوى العبادة والعمل، وبالتالي فإنَّ المعهود والمرتكز في الأذهان هو الإلزام بما هو واضح ومُتوفّر، ولم يكن كالعقائد، سواء كانت حقَّة أم باطلة، وقد صدق المثل السائر القائل: (الناس على دين ملوكهم)، إن آمنوا آمنوا، وإن كفروا كفروا، وبالتالي فإنَّ

القرآن الكريم جاء لِيُحارب هذه النزعة التعسّفية التي تحـاول أن تلغـي إرادة الإنسان ومشاعره، والتي تريد أن تجعل منه ظلاً ليس له إلا المتابعة.

ومن هنا تفهم درجـة حمـق الطغـاة الـذين يُلزمـون رعيّـتهم بالمتابعـة في منظوماتهم الفكرية وتعاليمهم الحزبية، ولعلّ خير شـاهد تـأريخي عـلى كـون المتابعة بدون اعتقاد حقيقي كيف تسهم في قلـب المـوازين ونـشر الانحـراف والضلالة في الأُمّة، الطلقاء الذين أسلموا عنوة، أعلنـوا إسـلامهم الـصوري لحفظ أنفسهم وأموالهم ومناصبهم وبقية امتيازاتهم، ﴿...**وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ**...﴾ (**الحجرات: ١٤**)، فكانوا أوّل المنقلبـين عـلى الإسـلام والمُنـاوئين له[١]، بخلاف الذين دخلوا الإسلام حبّاً ورغبة، فقد عاشوا وماتوا للإسلام، وإذا ما صدرت منهم بعض الهنات فلا لبغض بالإسلام البتّة، وإنـما لتحاسـد وقلَّة وعيّ، أو لأُمور أُخرى كحـبّ الـسلطة والحكـم، فأخطـأوا مـن حيـث سريان حبّ الدنيا إلى قلوب بعضهم، لا من أجل تآمرٍ وبغضٍ دفينٍ وثـارات قديمة على الإسلام والمسلمين، ونعمَ القـول قـول أمـير المـؤمنين عـلي عليـه السلام في ذلك: (**ليس من طلب الحقّ فأخطأه كمـن طلـب الباطـل فأدركـه**)[٢]، حيث عني بالذي طلب الباطل فأدركه معاوية بن أبي سفيان.

إذن، فالإشكال وارد على أصل الموضوع، ولكنـه منفـيّ للـسبب الآنـف

---

(١) حتى أنَّ زعيم الطلقاء آنذاك أبا سفيان جاء إلى أمير المؤمنين علي عليه الـسلام بعـد وفـاة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وهو يبتغي إيقاع الفتنة وتقسيم الأُمّة قائلاً لـه: (مـا بـال هذا الأمر في أقل حيٍّ من قريش، والله لئن شئت لأملأنّها عليه خيلاً ورجالاً. قال: فقـال علي: **يا أبا سفيان طالما عاديت الإسـلام وأهلـه فلـم تـضرّه بـذاك شـيئاً**). انظـر: تـأريخ الطبري: ج٢، ص٤٤٩.

(٢) من الكلمات الخالدة لأمير المؤمنين عليه الـسلام. انظر: نهج البلاغة، شرح ابن أبي الحديـد: ج٥، ص٧٨، رقم: «٦٠».

الذكر، ولولا ذلك لبقيت ثقافة الإلزام هي الحاكمة، رغم علمنا بأنَّها لم تُحل جذرياً بسبب البعد عن روح الإسلام والمضامين النصّية وإبدالها عملاً بالنصوص الوضعية.

الجهة الثانية: الدين بلحاظ المخاطبين

وفيها ينقسم الدين إلى قسمين، نذكرهما ثمَّ نُبيّن الآثار المترتّبة عليهما، وهما:

القسم الأوّل: الدين بالمعنى العامّ، وفيه يكون الخطاب مُوجَّهاً لغير المسلمين عموماً، سواء كانوا كتابيين أم غير كتابيين.

القسم الثاني: الدين بالمعنى الخاصّ، أي الدين الإسلامي، وفيه يكون الخطاب مُوجَّهاً إلى غير المسلمين من أهل الكتاب.

والأوّل يترتّب عليه عدم إلزام غير المسلم عموماً بالإقرار بأُصول الإسلام فضلاً عن فروعه، بما في ذلك الملاحدة الذين ينفون وجود الواجب تعالى، وهو قول مُخالف للمشهور، بل ربما هو مخالف لإجماع المسلمين القائل بوجوب محاربتهم وإلزامهم بالإسلام، لاسيَّما المُحاربين منهم.

ولكنّ ما نراه في المقام هو: إن كان أُولئك مجرّد أفراد يعيشون في بلاد الإسلام فلابدَّ من محاربتهم أو إلزامهم بالهجرة عن ديار المسلمين عموماً، لا أن يُهاجروا من بلدة مسلمة إلى أُخرى، حتى وإن كانوا مُسالمين، فلا يصحّ للملاحدة والمشركين أن يقطنوا بلاد المسلمين إلا لضرورة قُصوى يُقرِّرها الإمام العادل لا الحكّام الفسَقة.

وأما إذا كانوا يُمثّلون كياناً مُستقلاً أو دولة - بالاصطلاح المعاصر - فإنهم إن كانوا محاربين للإسلام وممَّن يكيدون له فإنه يلزم محاربتهم وإلزامهم بما يلزم، وللإمام العادل أن يعفو عن أسراهم أو يطلب افتداءهم، لقوله تعالى: ﴿**فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا**

مَنّاً بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاء حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا...﴾ (محمد: ٤).

وأما إن كانوا ضمن دولة مُسالمة فلا ضير عليهم، بل يصحّ التعاون معهم مطلقاً، ما لم يلزم من ذلك ذلّة أو ضعف للإسلام والمسلمين، فكيف إذا كان في علاقاتنا معهم قوّة حقيقية ودعامة فعلية لنا، كما هو واقع الحال، وبالتالي فلهؤلاء أن يبقوا على ما هم عليه دون أن يُلزموا بأيّ دين سماوي فضلاً عن الدين الإسلامي، ما داموا مُسالمين؛ لقوله تعالى: **﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنفال: ٦١)**، وهو خطاب مطلق، وروي عن ابن عباس بأنه منسوخ بآية السيف، وعن مجاهد بأنه خطاب خاصّ بأهل الكتاب(١)، وهما قولان ضعيفان، لا اعتبار لهما.

وأمّا الثاني فيترتّب عليه أمران، الأوّل عدم شمول الملاحدة والمشركين بالخطاب، فلابدَّ أن يُكرهوا على الإسلام، أو أنهم غير معفيين من الإكراه كقدر مُتيقَّن، والثاني هو عدم إلزام الكتابيين بدخول الإسلام ما لم يكونوا مُحاربين للإسلام، سواء كانوا أفراداً أم كياناً ودولة مُستقلّة، فإن كانوا مُحاربين وفي الإسلام شوكة ومكنة على دحرهم وجب قتالهم وإلزامهم بأحد أمور ثلاثة، وهي القتل أو دخول الإسلام أو دفع الجزية وهم صاغرون، أي: دفع الجزية دون أن يكون لهم شرط أو فرض، وهو قوله تعالى: **﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (التوبة: ٢٩)**، وللإمام العادل أن يمنَّ على أسراهم بالعفو أو إلزامهم بدفع الفدية، علماً بأنَّ قوله تعالى: (قَاتِلُوا) يُراد به قاتلوا الذين يُقاتلونكم لا المسالمين منهم، فهؤلاء لم يُشرَّع قتالهم، ولا يصحّ إلزامهم بالدين الإسلامي.

---

(١) انظر: تفسير الجلالين: ص٢٣٧، رقم: «٦١».

وعلى أيّ حال، فلنا أن نسأل عن سرّ عدم الإكراه، مع أنَّ في الإكراه على فعل الخير وانتخاب الأفضل خيراً وعافية، بل هو موافق للسيرة العقلائية أيضاً، نظراً لِما فيه من السعادة والطمأنينة في الدارين؟

والصحيح هو أنَّ الخير والعافية الحقيقيَّين، والسعادة والطمأنينة الأبديتين، إنما تكمن في الاختيار لا في الإكراه، فإكراه العاقل الراشد المختار سلب لكماله، وسوف تأتينا لاحقاً بيانات خاصّة بنكتة عدم الإكراه، حيث سنتعرّض هنالك إلى الجانب القيمي في الإنسان، وجدوائية وضوح طريقي الرشد والغي في الجانب الفكري والسلوكي للإنسان، فانتظر[1].

وعلى أيّ حال فإنَّ الظاهر بل الأظهر في المقام هو إرادة الدين بمعناه الخاصّ لا العامّ، أي الدين الإسلامي لا خصوص مذهب بعينه، وأما صدق الإسلام الأتمّ على مذهب دون غيره لقوله تعالى: ﴿...**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً**...﴾ **(المائدة: ٣)**، حيث ارتباط الأمر بالإقرار بولاية أمير المؤمنين علي عليه السلام، فهو مع القبول به لا ينطبق عليه ما في المقام.

ثمَّ إنَّ الدين بمعانيه اللغوية غير منفيّ في المقام البتّة، ولكنه ليس مقصوداً، كما تقدَّم، فلا يُقال بأنَّ المراد خصوص الطاعة والمتابعة، وغير ذلك من المعاني الأُخرى، وإنما المراد تحديداً هو الدين بمعنى العقيدة والملّة، والذي عرفت مصداقه، والشاهد على ذلك الجملة التالية لذلك؛ قال القرطبي: (الدين في هذه الآية المعتقد والملّة بقرينة قوله: ﴿**قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾)[2].

وقد ادَّعى البعض أنَّ المراد من قوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾، هو أنه لا

---

(١) في الفصل السادس من الباب الثاني، تحت عنوان: (النكتة في عدم الإكراه).

(٢) سيأتي ذلك في القسم الثاني من التفسير الموضوعي، تحت عنوان: «علاقة نفي الإكراه بإشكالية التفويض»، فانتظر.

يُوجد في الدين شيء تكرهه النفس، فكلّ شيء فيه هو خير محض، وشاهده على ذلك هو قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ...﴾ (البقرة: ٢١٦)، فالقتال أو الجهاد تكرهه النفس، ولكنه جزء من الدين، والصدقات الواجبة فضلاً عن المُستحبّة تكرهها النفس، ولكنها واجبة، والصلاة والصوم والحجّ من أجزاء الدين أيضاً، ولكنها فيها كره معلوم، لأنَّ فيها جُهداً وتقييداً؛ وهنا يقول صاحب هذا القول بأنَّ هذا الكره هو كره ظاهري، وليس كرهاً حقيقياً، ولذلك تقول الآية الآنفة: ﴿وَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾، وهذا الكره الصوري تكشف عن صوريّته آية الكرسي بقوله تعالى: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، أي: لا شيء مكروه واقعاً في الدين، وأنَّ الكره المُتصوَّر صوريّ لا واقعية له.

كما قد ادُّعي بأنَّ لآية نفي الإكراه صلة وثيقة بموضوعة التفويض، حيث حاول بعض أعلام المعتزلة إثبات ذلك، وسوف نقف عند إشكاليتهم وبيان سقم استدلالهم في بحوث التفسير الموضوعي.

قوله تعالى: (قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ)

بعد أن اتّضح نفي الإكراه القلبي على التمسّك بالدين عقائدياً، قد يُقال بأنَّ علّة عدم الإكراه هو قوله: ﴿قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾، فليس هنالك اضطرار لإكراه الإنسان على التمسّك بالعقيدة الإسلامية بعد أن اتّضح له الحقّ من الباطل، فهل الأمر كذلك، أو أنَّ ما تقدّم من التعليل هو العلّة الفعلية لعدم الإكراه؟

وجوابه: إننا في ضوء المعطيات المتقدّمة اتّضح لنا أنَّ الجملة الآنفة، وهو قوله: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، إما أن تكون خبرية أو إنشائية، فبناء على خبريّتها فإنَّ عدم المكنة البشرية من إيقاع الإكراه على العقيدة لكونه أمراً قلبياً هو العلّة الحقيقية في ذلك، لا لأنَّ تبيّن الرشد من الغي كان مانعاً منه؛ وبناءً على ذلك

يترشَّح سؤال وإشكال حول جدوى إرداف عدم الإكراه بقوله: ﴿**قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾؟

والجواب هو أنَّنا ذكرنا بأنَّ الله تعالى وحده القادر على إكراه الإنسان قلبياً على ما يُريده، ولكنه لم يفعل ذلك لأنَّ الداعي لتبنّي العقيدة الإسلامية الصحيحة حاصل، وهو نفس تبيّن الرشد من الغيّ، فإنه سبحانه لم يُكرهنا على الكمال المطلوب لتحقّق أسبابه، وهو نفس التبيّن، فمن استجاب لذلك كان من السعداء، ومن لم يستجب كان من الأشقياء، وموضوعة التبيّن هي السبب الثاني الذي نوَّهنا له آنفاً.

وأما بناءً على إنشائيتها فلا ريب بأنَّ قوله: (**قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**) هو العلّة الأقرب للنهي عن الإكراه في الدين، وهذا ما نستقربه من الآية، فإنَّ تعليل عدم الإكراه بتبيّن الرشد من الغيّ يُعطي لهذه الفقرة أهمّية أكبر، بخلاف التعليل السابق فإنه يكاد أن يُفرغ فقرة التبيين من محتواها أو يُقلِّل من أهمّيتها وضرورة وجودها، كما أنَّ الفقرات اللاحقة تُساعد أكثر على القول بالإنشائية على الخبرية.

وعلى أيّ حال، فإنَّ عدم الإكراه هو المحصلة الحقيقية من وراء ذلك، سواء التزمنا بالخبرية أم الإنشائية، فهو ـ إذا جاز لنا التعبير ـ إستراتيجية قرآنية في الدين والعقيدة، إلا أنَّ هنالك مَن فهم غير ذلك، فاعتبر عدم الإكراه قضية مشروطة بعدم التبيين، فإن وقع التبيين فللشارع المُقدَّس أن يُكره الإنسان المُبيَّن له على تبنِّي العقيدة الإسلامية، هذا ما يظهر لنا من كلمات القمّي في تفسيره، حيث يقول: (وقوله: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾، أي: لا يُكره أحد على دينه إلا بعد أن قد تبيَّن له الرشد من الغيّ...)[1]، فمن لم يتبيَّن له

---

(١) تفسير القمي: ج١، ص٨٤.

الرشد من الغيّ فهو حرّ طليق لا يُكرَه على الإسلام في شيء، فإن بُيِّن له ذلك ولم يُسلم أُكره على ذلك؛ وهو قول لا يُعلم له منشأ واضح، وقد تعرَّض له الفيض الكاشاني في تفسيره الصافي[١]، كما تعرَّض لأقوال أُخرى، وتنصَّل عنه في الأصفى في قوله: (واتّضح أنَّ الإيمان رشد يوصل إلى السعادة الأبدية، وأن الكفر غيّ يؤدّي إلى الشقاوة السرمدية، فلا حاجة إلى الإكراه...)[٢].

التبيين استراتيجية الإسلام في الانتشار

جدير بالذكر أنَّ التعليل بالتبيين هو الأنسب للسير التأريخي في نشر الإسلام وانتشاره، بمعنى أنَّ علّة انتشاره تكمن في بياناته وحقَّانيته لا في سطوة السيف، فقد حاول المستشرقون الترويج لفكرة انتشار الإسلام بالسيف لا بالفكر، ولكنَّ القرآن الكريم يرفض هذه الفكرة الخاطئة، ويدعم فكرة الانتشار بالتبيين، فهو لم يُكره أحداً على اعتناقه، وإنما جعل التبيين هو المنفذ الحقيقي لقبول الآخر به، فالقرآن الذي بدأ بكلمة: (اقرأ) وخُتِم بكلمة: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾، يكشف لك أنَّ الإسلام المقبول هو الإسلام المُبتني على الفكر والاختيار، لا الإسلام المُبتني على سلطة السيف، فكلمة: «اقرأ» التي تحمل في طيّاتها الدعوة للتأمّل والتفكّر والتدبّر هي رأس مال القبول والرضا، وبالتالي فإنَّ التبيين هو مادّة الجذب، كما أنَّ السيف هو مادّة الطرد، وهذه سنّة تأريخية في مسيرة الإنسان.

ومن الأدلّة التأريخية على ذلك: أنَّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ومن معه من المسلمين لم يُجبروا أو يُغروا أحداً على اعتناق الإسلام طيلة مكوثهم في مكّة المكرمة، بل لم يُدافعوا عن أنفسهم، رغم أنهم كانوا يتلقَّون الضربات

---

(١) انظر: تفسير الصافي: ج١، ص٢٨٣، رقم: «٢٥٦».

(٢) انظر: التفسير الأصفى، للفيض الكاشاني: ج١، ص١٢١.

والتشريد والتقتيل والتعذيب، ولم تكن أمامهم سوى الدعوة السلمية طيلة ثلاث عشرة سنة، حتى زجَّ بهم المشركون في شعب أبي طالب، وعانوا ما عانوا، ولم يدافعوا عن أنفسهم، وقد جاء الإذن بالدفاع عن أنفسهم وهم في المدينة بعد أن اعتدى المشركون على أهالي المهاجرين في مكّة وصادروا جميع أموالهم، ولعلَّ وجودهم في مكّة وضعف إمكانياتهم كان يمنعهم عن إكراه الآخرين على دخول الإسلام، ولكنَّ ذلك لا يصل إلى درجة عدم الدفاع عن النفس.

من هنا يتّضح أنَّ إستراتيجية الإسلام هي الدعوة بالفكر لا بالسيف، وإذا ما اقتضى الأمر لاستعمال السيف فذلك من باب الدفاع عن النفس أو نُطلق عليه بالعمل على رفع المانع، وسيأتي توضيح ذلك، وقد حصل العمل على رفع المانع في مرحلة الدعوة المدنية لا المكّية. وعندما بدأت الحروب الدفاعية وقويت شوكة المسلمين بحيث أصبحوا مُتمكّنين من إكراه الآخرين على دخول الإسلام بالقوّة نزل قوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...**﴾.

إبطال دعوى نسخ آية نفي الإكراه أو معارضتها

نعم، ربما يُقال بأنَّ ذلك كلّه يُواجه إشكالين حقيقيين:

الأوّل يتعلَّق بنسخ الآية بآية الجهاد، والجهاد صورة فعلية لإكراه الآخر على القبول بالإسلام، فيكون عدم الإكراه منفياً قد انتهى أمده بشروع زمان النصّ الناسخ.

والثاني يتعلَّق بنصوص روائية تتعارض مع مُؤدَّى الآية، من قبيل ما عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه خطب الناس يوم النحر بمنى فقال: (**أيها الناس، لا ترجعوا بعدي كفّاراً يضرب بعضكم رقاب بعض، فإنما أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوا ذلك فقد عصموا منّي دماءهم وأموالهم**

إلى يوم يلقون ربّهم فيحاسبهم، ألا هل بلّغت؟ قالوا: نعم، قال: **اللهمَّ اشـهد)**[(١)]، وهو نصّ صريح بإكراه المقابل حتى يرضخ للإسـلام، وهـو أمـر غـير محـدّد بوقت معيّن، فجهاد الكفَّار قائم إلى يوم القيامة، بحسب النصّ.

والجواب عن ذلك هو: أنَّ دعوى النسخ باطلة، وقد تقدّم بيـان ذلـك في الأمر الثالث ـ دعوى نسخ قوله تعالى: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ ـ فراجع.

ولكننا قد وعدنا بإجابة أُخرى تتعلَّق بفقرة البحث، وهي كالتالي:

إنَّ حقيقة النسخ لا تقتصر على نفي الحكم المنسوخ، وإنما لابدَّ مـن نـسخ علّة الحكم المنسوخ أيضاً. فصلاة الآيات – مثلاً – لو قال لنا الشارع المقـدَّس بأنها واجبة لأنها أمان للناس من الخطر، فعلّة وجوبها هو كونها أماناً للنـاس، فلو تصوّرنا مجيء ناسخ لوجوب صلاة الآيات فلابدَّ أن يكون ناسـخاً لعلّـة الحكم أوّلاً، ثمَّ يكون ناسخاً لنفس الحكم، فحقيقة النسخ تعني انتهاء الحكم المنسوخ بانتهاء أمده، وانتهاء أمده يعني زوال مصلحته، فيكون العمل به مـع وجود الحكم الناسخ مفسدة.

وعليه فلكي تكون آيات الجهاد ناسخة لحكم نفي الإكراه في الدين فلابـدَّ أوّلاً من نفي علّة الحكم المُدَّعى نسخه، وعلّة الحكم ـ كما هـو المختـار ـ هـو قوله تعالى: ﴿**قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾، ومن الواضح جـدّاً بـأنَّ هـذا التعليـل باقٍ ما بقي الإسلام، ومع بقـاء العلّـة لا معنـى لانتفـاء معلولـه، ولـذلك لا تصلح أن تكون آيات الجهاد ناسخة.

قال الطباطبائي: (ويظهر ممَّا تقـدّم أنَّ الآيـة – أعنـي قولـه: ﴿**لاَ إِكْـرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾– غير منسوخة بآية السيف كما ذكره بعضهم؛ ومن الـشواهد عـلى أنَّ الآية غير منسوخةٍ التعليلُ الذي فيها، أعني: قوله: ﴿**قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾ فإنَّ الناسخ ما لم ينسخ علّة الحكم لم ينسخ نفس الحكم، فإنَّ الحكم باقٍ ببقـاء

---

(١) دعائم الإسلام: ج٢، ص٤٠٢ ح ١٤٠٩.

سببه؛ ومعلوم أنَّ تبيّن الرشد من الغيّ في أمر الإسلام أمر غير قابل للارتفاع بمثل آية السيف، فإنّ قوله: ﴿فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾، مثلاً، أو قوله: ﴿وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ﴾، لا يؤثّران في ظهور حقّية الدين شيئاً حتى ينسخا حكماً معلولاً لهذا، وبعبارة أُخرى: الآية تعلّل قوله: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، بظهور الحقّ، وهو معنى لا يختلف حاله قبل نزول حكم القتال وبعد نزوله، فهو ثابت على كلّ حال، فهو غير منسوخ)[(١)].

ثمَّ إنَّ التنافي المُتصوّر وقوعه هو بين آية نفي الإكراه وبين الآيات الدالّة على الجهاد الابتدائي لا الجهاد الدفاعي[(٢)]، فإنَّ الجهاد الدفاعي لا يُتصوَّر فيه الإكراه ابتداءً، بل هو قائم لأجل دفع إيقاع الإكراه من العدوّ عليهم فكيف يُتصوّر مكنة إيقاع الإكراه من المسلمين على أعدائهم.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٤٣-٣٤٤. وسيأتي تخريج الآيات عند مُناقشة أهدافها التي هي أهداف القتال والجهاد المُسمَّى بالجهاد الابتدائي.

(٢) ينقسم الجهاد إلى قسمين، جهاد دفاعي، ويراد به دفاع المسلمين عن أنفسهم وبيضة الإسلام عند تعرّضهم لهجوم من قبل الأعداء، ولا كلام في وجوبه مطلقاً، ولا كلام في عدم توقّفه على إذن الإمام عليه السلام ولا على نائبه؛ والقسم الثاني هو الجهاد ابتدائي، ويراد به دعوة الكفّار والمشركين من غير أهل الكتاب إلى كلمة التوحيد والإسلام، فإن قبلوا وإلا وجب قتالهم وجهادهم إلى أن يسلموا أو يُقتلوا وتُطهَّر الأرض من لوث وجودهم، ولا خلاف في ذلك بين المسلمين قاطبة، ويدلّ على ذلك غير واحد من الآيات الكريمة، والروايات المأثورة في الحثّ على الجهاد، وأنه مما بُني عليه الإسلام ومن أهمّ الواجبات الإلهية، والقدر المتيقّن من موارد الآيات والروايات هو الجهاد مع المشركين، وأما أهل الكتاب من الكفّار، وهم اليهود والنصارى، ويلحق بهم المجوس والصابئة، فإنه يجب مقاتلتهم حتى يُسلموا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، والروايات الواردة في اختصاص أهل الكتاب بجواز أخذ الجزية منهم كثيرة. «انظر: منهاج الصالحين، للسيد الخوئي: ج١، ص٣٦٠».

إذن فعلى فرض وجود تنافٍ فهو تنافٍ محدود بين نفي الإكراه وبين الأمر بالجهاد الابتدائي، وإذا ما تمكنّا من إثبات عائدية الجهاد الابتدائي إلى الجهاد الدفاعي فإنَّ إشكال التنافي سيرتفع من رأس.

تنبيه

وقبل بيان العائدية ينبغي التنبيه إلى أننا نبحث في موضوعة الجهاد من جنبة تفسيرية لا من جنبة فقهية، ففي المجالات الفقهية تُوجد تقسيمات للجهاد، ولكلّ قسم أحكامه الخاصّة، وأما في حدود النصّ القرآني فلا يُوجد تقسيمات كهذا، وإنما هي آيات آمرة بالجهاد، سواء كان جهاداً دفاعياً بالمنظور الفقهي أم ابتدائياً.

أهداف آيات الجهاد

والآن لو طالعنا النصوص القرآنية فإننا سنجد أنَّها تُحدّد لنا هدفاً أو أهدافاً معيّنة للقتال والجهاد، فإن كان الهدف الحقيقي من الجهاد هو إكراه الناس على قبول الدين الإسلامي فذلك منفيّ بنفس آية نفي الإكراه، وأما إذا كانت آيات القتال والجهاد بصدد تحقيق أهداف أُخرى، فلابدَّ لنا من النظر في هذه الأهداف ومعرفة ما إذا كانت تتنافى مع مضمون آية نفي الإكراه أم لا؟ فإن وقع التنافي صرنا إلى الحلّ المناسب، وإن لم يقع التنافي ـ كما هو واقع الحال ـ فلا إشكال في البين.

فما هي أهداف آيات الجهاد، التي يُعبَّر عنها فقهياً بآيات الجهاد الابتدائي؟

أوّلاً: قال تعالى: **﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ فَإِنِ انتَهَواْ فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٩٣)**.

ثانياً: قوله تعالى: **﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ للهِ فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الأنفال: ٣٩)**.

وهنا لو لاحظنا الآيتين معاً نجد أنهما بصدد دفع وقوع الفتنة، وقد شُرّع القتال فيهما لأجل درء وقوع الفتنة، وبعبارة أُخرى: إنَّ ملاك القتال هو التوقّي من وقوع الفتنة، فإن أَمِن المسلمون من وقوع الفتنة ارتفعت علّة الحكم وموضوعه.

والسؤال: ما هو المراد من الفتنة؟

وجوابه هو أنَّ الفتنة التي تتحدّث عنها الآيتان، والتي وُصفت في نصّ آخر بأنها أشدّ من القتل في قوله تعالى: ﴿...**وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ**...﴾ **(البقرة: ١٩١)**، هي منع الراغبين في الدخول للإسلام ومحاربتهم واضطهادهم، فقد كان مشركو قريش يفعلون ذلك بالمُستضعفين من أهل مكّة، وقد كان نتيجة هذه المُمانعة امتناع كثيرين من دخول الإسلام، فلو خُلي الإنسان المكّي ونفسه لدخل كثير منهم إلى الإسلام، ولم يبق منهم على الجاهلية والشرك سوى العتاة الظلمة، ولكن خشية المُستضعفين من القتل والتجويع والتشريد ـ كما هي سنّة جميع الطغاة في الأرض قديماً وحديثاً ـ كانت سبباً حقيقياً وراء عدم إقدامهم على نبذ الشرك والالتزام بدين التوحيد.

ولا ريب بأنَّ فعل هؤلاء المُمانعين من التمسّك بالحقّ هو فتنة بل أعظم الفتن، وهو عمل أشدّ من القتل البدني، لأنه قتل للفكر والحرية والاختيار، قتل لشخصية الإنسان، وقتل الشخصية أعظم من قتل الشخص.

قال الطباطبائي: (فالمعنى شدِّدوا على المشركين بمكّة كلّ التشديد بقتلهم حيث وُجِدُوا، حتى ينجرَّ ذلك إلى خروجهم من ديارهم وجلائهم من أرضهم كما فعلوا بكم ذلك، وما فعلوه أشدّ، فإنَّ ذلك منهم كان فتنة، والفتنة أشدّ من القتل، لأنَّ في القتل انقطاع الحياة الدنيا، وفي الفتنة انقطاع الحياتين وانهدام الدارين)[1].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٦١.

ففي اعتناق الإسلام ومتابعة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله تكمن الحياة الطيّبة الكريمة، وبعبارة القرآن الكريم: إنَّ متابعته إحياء لنا، وهو قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ**...﴾ (**الأنفال: ٢٤**)، وهذا يعني أنَّ الدين يمثّل حاجة فطرية مُلحّة، لا يُمكن الاستغناء عنها، كما جاء ذلك صريحاً في قوله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (**الروم: ٣٠**).

وقد كانت قريش تحول بين الناس وحاجتهم الفطرية هذه، فهم يقتلون الناس ولكن بطريقة أُخرى، يقتلون فيهم انتماءهم الحقيقي لله تعالى، لتلك الحاجة الفطرية، ولذلك كان عملهم فتنة، بل أشدّ الفتن، وكان الإنسان المكّي آنذاك يُكابد أشدّ أنواع المحن، فإنَّ تلبية نداءات الفطرة تمثّل حاجة ملحّة، قد تفوق الحاجة المادّية للطعام والشراب، ولو كانت حاجة الإنسان للطعام والشراب أشدّ من حاجته للدين لتساوى بالحيوان والجماد والنبات، لكنه امتاز بتلك الفطرة التي جُبلت على معرفة الله تعالى ونيل كمالاته، وعليه فليس لأحد أن يمنع إنساناً من تلبية حاجاته الفطرية المتمثّلة بانتمائه الديني الإلهي، كما ليس لأحد أن يمنعه من الهواء والماء والغذاء، ولذلك جاءت آيات الجهاد الابتدائي لرفع تلك الموانع التي أقامها عُتاة قريش والتي وقفت حائلاً أمام تلبية النداء الفطري بالتمسّك بالدين الحقّ، الدين الذي هو حقّ إلهي طبيعي لكلّ إنسان في الوجود، وبالتالي فمتى ما وُجِد ذلك المانع الوضعي من الداعي الفطري فلابدَّ من مواجهته.

وهذا الأمر لا يقتصر على الكفّار فحسب، فعلّة الجهاد ليست هي الكفر وإنما الممانعة من الوصول إلى الحقّ(١)، فمن وقف حائلاً دون وصول الحقّ

(١) وبالتالي فالحكومات والمؤسَّسات التي تمنع من إقامة شعائر الدين يجب أن تُحارَب=

لأهله، ومانع من ذلك، فإنه يُواجَه بشدَّة، لكي تكون كلمة الله تعالى هي العُليا، وكلمة خصوم الدين هي السفلى، وتكون العزّة للمؤمنين لا للمانعين.

المحصّلة

إذن فالقتال إذا كان لأجل إكراه الناس على الدين فإنه يتنافى مع آية نفي الإكراه، وعندئذ يجب أن نتحقّق من أسبقية آية نفي الإكراه على آية تشريع القتل، فيُقدَّم الجهاد عليها، وإن ثبت تأخّر آية الإكراه فإنها لا تكون منسوخة، بل لعلّها تكون ناسخة، وأما إذا كان الهدف من القتال هو دفع الفتنة أو رفعها فلا تنافي في المقام، وقد اتّضح ذلك.

وقد اتّضح بأنَّ آيات الجهاد الابتدائي لا تهدف إلى إكراه الناس على الدين ليُقال بتنافيها مع آية نفي الإكراه، وإنما هي بصدد رفع الفتنة المانعة من دخول المُستضعفين للدين الإسلامي، وبعبارة فلسفية: إنها بصدد رفع المانع لكي يصل المقتضي إلى كماله، فلو لم يمنع أهل مكّة مُستضعفيهم من دخول الإسلام فإنه لا يُشرّع القتال في حقّهم، أو قل: إنَّ هذه الآيات لا تدعو لقتالهم، فيحتاج الأمر إلى دليل آخر فيُعمل به.

عود الجهاد الابتدائي للجهاد الدفاعي

بعد هذه الجولة نعود لبيان علاقة ذلك بعود الجهاد الابتدائي للجهاد الدفاعي، فلو أنَّ الإسلام دعانا كمسلمين لرفع ذلك المانع عند تحقّقه في منطقة ما، أفلا يكون ذلك من باب الجهاد الدفاعي؟

=بضراوة حتى تفيء إلى أمر الله تعالى، بل كلّ فرد يقف حائلاً من وصول الدين أو يمنع من إقامة الشعائر الدينية - كالذي يمنع أهله وأبناءه وأصدقاءه والعاملين معه من إقامة عباداتهم- لابَّد أن يُؤمر بالمعروف ويُنهى عن المنكر فإن فاء فبها ونعمت، وإلا قُوتل حتى يفيء، ولكن بإذن الحاكم الشرعي، حتى لا تقع الفوضى في الأُمّة.

إنه ليس جهاداً دفاعياً عن بيضة الإسلام ليُقال بأنه جهاد ابتدائي محض، وإنما هو جهاد ودفاع عن الحقّ الفطري المحفوظ لكلّ إنسان، فالمانعون يحاولون غزو الفطرة وإلغاء دواعيها، ولذلك فمواجهتهم ضرب من ضروب الجهاد الدفاعي، وقد عبَّر القرآن الكريم في أكثر من موضع بأنَّ هذه المواجهة مواجهة دفعية وليست ابتدائية؛ قال تعالى: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيراً وَلَيَنصُرَنَّ اللهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: ٤٠)، وفي نصٍ آخر: ﴿...وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَـكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: ٢٥١).

وبالتالي فقبول الناس للإسلام ليس بحاجة إلى إكراههم عليه، وإنما هو بحاجة إلى رفع المانع لا غير، فالدين أمر فطري متى ما رفعت الموانع أمامه تحرَّكت فطرة الإنسان السليمة باتجاهه. فالعملية دفعية محضة، والتنافي المتصوَّر في المقام بين آيات الجهاد وآية نفي الإكراه لا موضع له البتّة؛ ولعلّ هذا من أدقّ المعاني القرآنية التي لا يبلغها من أهل العلم إلا من كان ذا حظ عظيم، فضلاً عمَّن سواهم، وهذا ما ينبغي مراعاته في عرض البيانات القرآنية.

ولقد كان موسى عليه السلام مُلتفتاً جدّاً إلى أنَّ اليهود لا يمنعهم من متابعته سوى سلطة فرعون وممانعته، فعمل على رفع المانع، وقد كان يطلب من فرعون تسريح اليهود المُستضعفين آنذاك معه، وهو قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * حَقِيقٌ عَلَى أَن لاَّ أَقُولَ عَلَى اللهِ إِلاَّ الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الأعراف: ١٠٤-١٠٥)، فهؤلاء المُستضعفون إذا تركتهم لي سوف يتَّبعونني، ولكنَّ فرعون لم يستجب لذلك، والسرّ في عدم استجابته هو علمه ويقينه بأنَّه لو ترك لليهود الخيار بين المكوث معه أو المسير مع موسى عليه السلام لَما اختاروا على موسى

عليه السلام أحداً، إنه يعلم جيداً بأنَّ سرَّ بقاء اليهود في خدمته واستضعافه لهم هو ممانعته وسطوته وجبروته، فإذا ما رفع يده عنهم قاموا مع موسى ولبّوا نداء الفطرة[١]. فوصول الدين كافٍ في الاستجابة له، لا حاجة للإكراه عليه، كما في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ...**﴾ (**الحديد: ٢٥**)، فالبيّنات والكتاب والميزان ضمانة الوصول للدين والدخول فيه، فلا معنى للإكراه عليه، بل للآية الكريمة بقرينة قوله: ﴿**وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ**﴾ دلالة مهمّة تُوافق ما فيه من صورة مواجهة الممانعة من وصول الحقّ وحجب الناس عن الاستجابة لدواعي الفطرة، فالحديد الذي فيه بأس شديد يحكي السيف والقوّة.

وبالتالي فإنَّ أداء الرسالة ووصول البيّنات والكتاب وإقامة الميزان الحقّ ستوجد له موانع، وهذه الموانع لابدَّ من إزالتها، إنها الموانع الطاغوتية التي تحجب الناس من الوصول إلى الحقّ، وتحجب الحقّ من الوصول إليهم، موانع تكتم صوت الفطرة بالاستجابة، ولذلك يأتي دور السيف والقوّة لإزالة هذه الموانع التي تحاول إطفاء نور الله تعالى؛ أشباح استباحت كرامة الإنسان، وقد جاء الدين القويم لاسترداد هذه الكرامات المهدورة على مدى الزمن، ﴿**يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُواْ نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ**﴾ (**التوبة: ٣٢**).

---

(١) ولا ريب بأنَّ جميع الحكومات الفرعونية هي مصداق لذلك، فلو خُلِّيت الشعوب ونفسها لانقضَّت على طغاتها، ولكنَّ السطوة والجبروت والقتل والتشريد تقف مانعاً من ذلك، ولعلَّ أشدّ ما يخشاه الحكّام الطغاة في عصورنا هذه هو الدعوة إلى الانتخابات، فإنهم يعلمون علم اليقين بأنهم لن يقبضوا منها غير السراب والمطاردة الشعبية والقضائية لهم، ولعلّ العقد الثاني من الألفية الثالثة شاهد حيّ على ذلك.

وإيصال البيّنات وإتمام النور وإقامة الميزان لا يكون عادة بدون قوّة وسيف يُقيم الحقّ، وهذا السيف ليس لإكراه الناس على متابعة البيّنات، وإنما هو لرفع موانع وصول الحقّ للناس، فلو لم يكن هنالك أبو سفيان وأبو جهل وأبو لهب وبقية الطغاة لم يقع التشريد والتجويع في شعب أبي طالب، ولم يكن هنالك عام للحزن، ولم تكن هنالك حاجة للهجرة إلى الحبشة هروباً من اضطهاد أبي سفيان وأتباعه، ولم تكن هنالك بدر وأُحد والخندق، ولم تكن الجمل وصفّين والنهروان، ولم تكن كربلاء، ولكنها كانت تحدّيات واجهها صوت الحقّ في أُمّة الإنسان فكان كلّ ذلك، وهذه هي سنّة الله تعالى في الخلق، حيث جرَت المواجهات بين الحقّ والطغاة المترفين في الأرض، مواجهات كانت وستبقى ما دامت أُمّة الإنسان، وما دام هنالك حقّ وباطل، ليس طلباً لنفس المواجهات أو حبّاً بها، ﴿...**وَلَـكِن لِّيَقْضِيَ اللهُ أَمْراً كَانَ مَفْعُولاً لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ **(الأنفال: ٤٢)**.

الجهاد الدفاعي مقسم لا قسم

من هنا يتّضح لنا أنَّ جميع تقسيمات الجهاد تصبّ في بوتقة الجهاد الدفاعي، فهو مقسم وأصل لا قسم وفرع، في صورة تصوّر أقسام له، وأمّا التقسيمات فمجرّد تحليلات عقلية مرجعها الصناعة الفقهية، فهي ليست قرآنية أو شرعية، وينبغي أن يُلتفت إلى نكتة في غاية الأهمّية وهي أننا بإرجاعنا الجهاد الابتدائي للجهاد الدفاعي لا نُريد إبطال فكرة الجهاد الابتدائي، كما قد يتوهَّم البعض، وإنما نريد القول بأنَّ الجهاد في جميع صوره فريضة غير مُعطَّلة في زمن غيبة الإمام المعصوم عليه السلام(١)، لأننا نعتقد بقيام المرجع الديني مقامه، فلابدَّ

(١) وفق مباني مدرسة أهل البيت عليهم السلام لا بدَّ من الرجوع إلى الإمام المعصوم المُنصَّب إلهياً، وهذا الرجوع مطلق من جميع الجهات، لاسيَّما في الأُمور المتوقِّفة على الإذن=

= الشرعي، وبالتالي ففريضة عظيمة كفريضة الجهاد لا بدَّ من أخذ إذنه عليه السلام فيها، فكلّ راية تُرفع في ظلّ وجوده بدون أخذ إذنه فهي راية ضلال، وهذا الأمر مفروغ منه؛ وإنما الكلام في الجهاد ـ وفي بعض المسائل الأُخرى كإقامة صلاة الجمعة ـ في زمن الغيبة التي نحن فيها، فالإمام المعصوم موجود ولكنه غائب عن الأعيان، ليس بمقدورنا الوصول إليه، فهل فريضة الجهاد تتعطَّل أم أنها سارية المفعول فلا تتوقَّف على إذنه؟
هنا وقع اختلاف كبير بين فقهاء الإمامية، فالمشهور عندهم توقّف الجهاد الابتدائي ـ قتالنا للعدوّ في عقر داره ـ على إذن الإمام المعصوم عليه السلام، وخالف في ذلك بعض الفقهاء قائلين بعدم توقّفه على إذن المعصوم، حيث يكفي فيه إذن الفقيه الجامع للشروط، وأما بالنسبة للجهاد الدفاعي ـ مواجهة المحتّل لبلادنا في أرضنا ـ فالمشهور هو عدم توقّف جهاده على إذن المعصوم، بل لا حاجة لإذن الحاكم الشرعي في ذلك أيضاً، لأنَّ جهاد العدو دفاعياً واجب شرعي على الأُمّة فلا معنى لأخذ إذن الحاكم الشرعي في ذلك.
وهنا يطرح السيد الأُستاذ (دام ظله) رأيه في مسألة الجهاد من زاويتين، هما:
الزاوية الأُولى: عدم وجود قسمة ثنائية في الجهاد، فهو واحد لا غير، وأما تقسيماته إلى جهاد ابتدائي ودفاعي فمرجعه الصناعة الفقهية، حيث لا توجد بيانات شرعية في ذلك.
الزاوية الثانية: إنَّ الجهاد بهذا المعنى الجامع يتوقَّف على إذن الإمام المعصوم في زمان حضوره، وأما في زمان غيبته ـ كما هو واقع حال الأُمّة ـ فإنه يتوقّف على إذن القائم مقامه، والقائم مقامه هو المرجع الديني الجامع للشروط ، ومن جملة شروط المرجع الديني القائم مقام الإمام المعصوم هو أن يكون واقفاً على المعارف الإسلامية، عقيدة وشريعة وقرآناً وسنّة، أي يكون جامعاً للعلوم العقلية والنقلية في حدود المعارف الإسلامية.
والخلاصة أنَّ كلَّ راية تخرج لمواجهة العدو، سواء كانت المواجهة في عقر داره – جهاد ابتدائي– أم في عقر دارنا – جهاد دفاعي– لم تعمل بإذن المرجع الديني الجامع للشروط فعملها باطل، على حدِّ الرايات الخارجة في زمن المعصوم عليه السلام بدون إذنه؛ وبالتالي فلزوم أخذ الإذن من المرجع الديني على حدِّ أخذ الإذن من المعصوم، لأنَّ المرجع الديني – تحديداً– هو القائم مقام الإمام المعصوم في زمن الغيبة؛ فلا يكفي الإذن الشرعي العامّ في مقارعة العدو، وإنما لا بدَّ من العمل تحت راية المرجع الديني، وعلى الأُمّة مراجعته=

من الرجوع إليه لأخذ الإذن منه والعمل تحت رايته الشرعية، فيأذن بالجهاد – سواء كان دفاعياً أم ابتدائياً بحسب التقسيم الفقاهتي – ما دامت شروط الجهاد متوفّرة، وبهذا الإذن والعمل الموحَّد تنتظم أمور الأمّة.

إذن فالجهاد – مطلقاً – الموقوف على إذن الإمام المعصوم موقوف على إذن المرجع الديني الجامع في زمان غيبته عليه السلام، فالجهاد واجب شرعي، بل من أعظم الواجبات الشرعية وأشرفها على الإطلاق، وفيه عزّة الإسلام ورفعة المؤمنين، وفيه دحر للبغي والطاغوت والذلّ والهوان، ولكنه مع ذلك كلّه موقوف على إذن الإمام في حضوره، وموقوف على إذن المرجع الديني في غيبته.

فالجهاد وإن كان حقّاً ثابتاً للإنسانية جمعاء، وأنَّ هذا الحقّ ليس مجرّد دفاع عن أرض أو عرض أو مال، وإنما هو أوسع من ذلك بكثير، فالأرض والعرض والمال حقوق بشرية، ولكنَّ هنالك حقوقاً مشتركة بين الإنسان والله تعالى، أعظمها حقّ التوحيد، فهو حقّ إنساني إلهي، حقّ بشري يحفظ الإنسان من التشتّت والتشرذم، وحقّ إلهي بصفته خالق الخلق وله حقّ العبودية المطلقة، والدفاع عن جميع هذه الحقوق مسألة فطرية لا تحتاج إلى تأسيس البتّة، لأنها حقوق ولدت مع الإنسان، وعلى الإنسان تحقيقها لكي يكون إنساناً؛ ولكن هذا الهدف العظيم لابدَّ أن يكون مُنظَّماً، وإلا لانتفت الحاجة إلى إرسال الرسل والكتب السماوية، وهكذا الحال في عصورنا هذه، التي نُسمّيها بزمن غيبة الإمام المعصوم، فإنها بحاجة إلى تنظيم في كافّة أُمورها، بل هي أحوج لذلك من جميع العصور السابقة، وذلك لشدّة الفتن المحيطة بها وقوّة

= في كلّ أُمورها الدينية ـ وليست الشرعية فقط ـ ومن جملة أُمورها مسألة الجهاد، وهذا الرجوع الواجب شرعاً هو الضمانة لمواجهة الهرج والمرج الذي يسود المناطق المضطربة أو الساخنة، وهو الضمانة لتحقّق الاستقرار، فتخرج الأُمّة من حالة التشرذم إلى أصل التوحّد.

الأعداء، ولذلك لابدَّ من مرجع ديني جامع للشروط تُدار أُمور الأُمّة من خلاله، به يُدفع التشرذم والضعف، ويتحقَّق التوحّد والقوّة.

الجهاد الدفاعي والقوانين الدوليّة

جدير بالذكر أنَّ دفاعية الجهاد قد التفت لها الغرب فصنعوا لهم قوانين دولية لكي يُمرّروا من خلالها أجنداتهم وأهدافهم الخاصّة بهم، فمنحوا لأنفسهم حقوقاً كثيرة وكبيرة باسم الدفاع عن حقوق الإنسان وما شابه ذلك، إلا أنها دعاوى غير واقعية لم تقم على أساس العدالة الاجتماعية، وإنما عمادها العنصرية والطائفية والفئوية، فمنحوا لأنفسهم الحقّ المطلق في التدخّل في كلّ شيء، يحتلّون ما يشاءون من البلدان المُستضعفة باسم حقوق الإنسان، ويضطهدون الشعوب باسم حقوق الإنسان، وأخيراً يُحطِّمون حقوق الإنسان باسم حقوق الإنسان.

إنَّ أصل فكرة الدفاع عن الحقوق الفطرية العامّة أصل قرآني لم تصنعه منظّمة الأُمم المتّحدة، فالأُمم المتحدة رفعت شعار الحقوق ولكنها لم تصنعه، كما أنَّ مجلس الأمن لم يكن مجلساً للأمن بقدر ما هو مجلس لحفظ أطماع الغرب فينا، ولذلك من الواجب علينا الحفاظ على ذلك الأصل القرآني العظيم والعمل على تطبيقه في أُمّة الإنسان، ولذا يقول الطباطبائي: (ومن هناك يستشعر الفطن اللبيب: أنه ينبغي أن يكون للإسلام حكم دفاعي في تطهير الأرض من لوث مطلق الشرك، وإخلاص الإيمان لله سبحانه وتعالى، فإن هذا القتال الذي تذكره الآيات المذكورة إنما هو لإماتة الشرك الظاهر من الوثنية، أو لإعلاء كلمة الحقّ على كلمة أهل الكتاب بحملهم على إعطاء الجزية، مع أنَّ آية القتال معهم تتضمّن أنهم لا يؤمنون بالله ورسوله ولا يدينون دين الحقّ، فهم وإن كانوا على التوحيد لكنهم مشركون بالحقيقة، مستبطنون ذلك، والدفاع عن حقّ الإنسانية الفطري يوجب حملهم على الدين الحقّ.

والقرآن وإن لم يشتمل من هذا الحكم على أمر صريح لكنه يبوح بالوعد بيوم للمؤمنين على أعدائهم لا يتمّ أمره إلا بانجاز الأمر بهذه المرتبة من القتال وهو القتال لإقامة الإخلاص في التوحيد؛ قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**﴾ (الصف: ٩)، وأظهر منه قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ**﴾ (الأنبياء: ١٠٥)، وأصرح منه قوله تعالى: ﴿**وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً**... (النور: ٥٥))[1].

الجهاد الابتدائي دفاعي عن حقٍّ فطريّ

وبذلك نخلص إلى مرجعية الجهاد الابتدائي للدفاعي من جهة، ومن جهة أُخرى: أنَّ الجهاد الابتدائي لا يعني إكراه الناس على الدين، وإنما هو في أصله رفع الممانعة الطاغوتية من وصول الحقّ الفطري للناس كافّة، فهو جهاد دفاعي عن الحقِّ الإنساني الفطري في التوحيد والدين القويم، وقد عُبِّر عن هذا الحقّ الفطري بالدين تارة، كما في آيات القتال والجهاد، وبالتوحيد تارة أُخرى، كما جاء في ذيل الآية الآنفة الذكر: (...**يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً**...)، وبالفطرة التي لا تبديل لها تارة أُخرى، كما في: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ **(الروم: ٣٠)**، فتكون المحصّلة ثبوت الجهاد ونفي الإكراه في الدين، ولا تنافي بينهما البتّة على مستوى التحقيق[2].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، المصدر السابق: ج٢، ص٦٦- ٦٧.

(٢) ولا يفوتني الإشادة بعظمة السيد العلامة الطباطبائي قدس سره الشريف على هذه=

وأما قوله تعالى: ﴿**وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ**...﴾ (البقرة: ١٩١)، فإنها تتحدّث عن الجهاد الدفاعي بالاصطلاح الفقهي، بدليل الآية التي سبقتها، وهو قوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ**...﴾ (**البقرة: ١٩٠**)، فالآية تأمرنا بمقاتلة الذين يُقاتلوننا، وهذا هو فحوى الجهاد الدفاعي، وقد عرفت بأنَّ دعوى التنافي منحصرة في قسم الجهاد الابتدائي، فلا كلام في المقام. وعلى فرض شمولها للجهاد الابتدائي، وهو فرض بعيد، فقد عرفت - ممَّا تقدّم- بأنَّ مرجعية الجهاد الابتدائي للدفاعي بالمعنى المُتقدّم، فيرتفع الإشكال من رأس.

مناقشة رواية الدعائم

وأما رواية الدعائم الآمرة بالجهاد، فإنَّها مع غضّ الطرف عن سندها وسند الكتاب بأسره، فهي لا تدلّ على الإكراه على الإسلام. نعم، لها دلالات مهمّة، منها:

الدلالة الأولى: إنها تتبنّى مقولة التوحيد، لا الدعوة للإسلام، بدليل قوله صلى الله عليه وآله: (**حتى يقولوا: لا إله إلا الله**)، حيث لم يضف إليها شهادة أُخرى.

الدلالة الثانية: إنَّ الرواية تُحدِّد لنا وظيفة من وظائف الرسول صلى الله عليه وآله المتمثّلة في جهاد الكفَّار، وهو قوله: (**فإنما أمرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله**)، فالقدر المُتيقَّن هو انحصار وظيفة الجهاد به، وما دون

=الالتفاتة العظيمة والدقيقة، والتي لا تجد لها أثراً ولا عيناً في جميع المصنَّفات التفسيرية السابقة عليه، هذه التفاسير التي غلب عليها تفاسير معاني الكلمات (التفسير المفرداتي)، كما لا يفوتني أيضاً الإشادة بجودة التنظيم والترتيب لهذه المطالب الدقيقة الحقّة من قِبل سيّدنا الأُستاذ آية الله المُحقِّق كمال الحيدري (دام ظله).

ذلك يفتقر إلى الدليل، فنحن في حدود الرواية لا نعلم أأُمرنا بذلك أم لم نُؤمر، والأصل عدم التكليف، فيبقى لسان: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ مطلقاً.

الدلالة الثالثة: إنَّ هذه الرواية تُلفت النظر إلى جهاد الكفَّار في صورة وجود سلطان لهم، حيث يقول صلى الله عليه وآله: (**لا ترجعوا بعدي كفّاراً يضرب بعضكم رقاب بعض**)، والضرب مرجعه القوّة والسلطان، أضف إلى ذلك أنَّ هذه الفقرة تنمّ عن انحصار المجاهدة بالمرتدّين، كما هو واضح.

ومع ذلك كلّه فلو سلّمنا بصحّة الرواية سنداً ودلالة على إثبات الجهاد الابتدائي، فإنها لا تكون معارضة أو ناسخة لآية نفي الإكراه، وذلك لأنَّها خبر واحد، والخبر الواحد لا يُعارض ولا ينسخ حكماً قرآنياً، فالسنّة القطعية وحدها قابلة لنسخ حكم قرآني.

شرطية التبليغ في تلبية داعي الفطرة

اتّضح لنا أنّ المقتضي لقبول الدين القيِّم فطري، وأنَّ سرَّ عدم الاستجابة لذلك لا يكمن في ضعف الداعي، بقدر ما هو مرتبط ومتعلِّق بالمانع الطاغوتي من إيصال الحقّ الإلهي الفطري والحقيقي الذي جُبلت عليه فطرة الإنسان بشكل خاصّ والوجود بشكل عامّ، وهو معرفة الله تعالى وتوحيده، ولكنَّ وجود هذا المقتضي الفطري الذي لا يتبدّل، وارتفاع المانع الطاغوتي، لا يكفلان لنا تحقّق المطلوب، إذ لابدَّ من تحقّق شرط أساسي، وهو شرط التبليغ، ولا نعني بالتبليغ وجوده الصوري، وإنما بشرطه وشروطه، ومن شروطه الحكمة والكفاءة والصبر والإخلاص، وأن يكون المُبلِّغ ودوداً رحيماً، فطناً قويَّ الشخصيّة، لا تُثبّطه النوائب والمُلمَّات والإشاعات المُغرضة.

ولا ريب بأنَّ جذور هذه الشروط والمعاني العليا في شخصية المُبلِّغ قرآنية بالدرجة الأُولى، فهو هدىً للمُتّقين كما أنه هدى للضالّين، ومن هدايته للمتّقين تعريفهم بكيفية الترويج للدين، كما أنَّ التبليغ بنفسه هو العنوان الأوّل في

وظيفة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله؛ قال تعالى: ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاَغُ...﴾ (المائدة: ٩٩)، وفي آية أُخرى: ﴿...فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلاَغُ الْمُبِينُ﴾ (المائدة: ٩٢)، بل البلاغ المُبين وظيفة الأنبياء بأسرهم؛ قال تعالى: ﴿...فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾ (النحل: ٣٥)، وأما أهمّ صفات المُبلّغ للدين الإسلامي القويم فيُمكن اقتناصها من النصوص القرآنية التالية:

قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: ١٢٥)، شروط أوّلية ثلاثة تُسجّلها الآية الكريمة، الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، هكذا صفة المبلّغ.

وأن يكون ليّناً ودوداً يقطر رحمة ونبلاً وعفواً؛ قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

ثمَّ يأتي دور الصبر؛ قال تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىَ يَحْكُمَ اللهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ (يونس: ١٠٩).

وعدم الاكتراث بصدودهم وعدم مبالاتهم؛ قال تعالى: ﴿وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلاَّ بِالله وَلاَ تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلاَ تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ (النحل: ١٢٧).

وأخيراً لابدَّ أن لا تهزّه الإشاعات المُغرضة، قال تعالى: ﴿وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْراً جَمِيلاً﴾ (المزمل: ١٠).

والإخلاص وهو ركيزة أساسية في الوصول للآخر، وينبغي أن ينطلق الإخلاص ابتداءً من المُبلِّغ لأصل دينه وعقيدته ليكون ذلك رافداً حقيقياً للإخلاص في عمله وتبليغه؛ قال تعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (غافر: ٦٥).

ومن الشروط الأساسية الأُخرى أن تكون موادّ تبليغه بنحو تفهمه العامّة

فلا يختلط عليهم الأمر، ولا تعترض عليه الخاصَّة فيسقط قوله عن الاعتبار، والخاصّة هم العلماء من أصحاب الاختصاص في المعارف الدينية.

ولا ريب بأنَّ هنالك شروطاً أُخرى لا يسع المقام باستقصائها، إلا أنها جميعاً تُسهم إلى حدٍّ كبير في صُنع الشخصية القادرة على تبيين الرشد من الغيّ، فإنَّ الهدف الحقيقي الذي ينبغي للمبلّغ السير باتجاهه في وظيفته التبليغية تكمن في تبيين الرشد من الغيّ، لا أن يُوقع الناس في شبهات عويصة وفي ضياع وهرج ومرج، فالتبليغ لا يكمن في إيصال المعلومة لغير العالم بها، وإنما في تحقيق واقعية التبيين بين الرشد والغيّ، لتتمّ الحجّة بذلك لله تعالى على من وصل إليه التبيين، فإنَّ الرشد والغيّ أشبه بالبحرين المُتلاطمين المُتصارعين، ولا يكون الرشد رشداً إلا بعد إزالة شُبه الباطل عنه، ولا يكون الغيّ غيّاً إلا بعد إزالة شُبه الحقّ فيه، فالرشد عذب فرات، والغيّ ملح أُجاج، وما أقرب ذلك لقوله تعالى: ﴿**وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ...**﴾ **(فاطر: ١٢)**.

من هنا نجد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله يُوجِّه الأُمّة إلى من تستمع وممَّن تأخذ، فيقول مُحذّراً: **(لا تجلسوا عند كلّ داعٍ مدّعٍ، يدعوكم من اليقين إلى الشكّ، ومن الإخلاص إلى الريا، ومن التواضع إلى التكبّر، ومن النصيحة إلى العداوة، ومن الزهد إلى الرغبة، وتقرَّبوا من عالم يدعوكم من الكبر إلى التواضع، ومن الريا إلى الإخلاص، ومن الشكّ إلى اليقين، ومن الرغبة إلى الزهد، ومن العداوة إلى النصيحة)**[1].

وفي ضوء هذا الحديث الشريف يترشَّح أمامنا معنى آخر للتبيين غير ما تقدّم منّا في التفسير المفرداتي لهذه المفردة، أو هو تعميق للمعنى اللغوي، فقد عرفت هنالك أنَّ التبيين لغةً هو الإيضاح والوضوح والظهور أيضاً، فتقول

(١) عدّة الداعي، لابن فهد الحلي: ص٦٩.

بَانَ الشيءُ بياناً، أي: اتّضح وظهر وانكشف فهو بيِّن، ولكنه في ضوء المعطيات المتقدِّمة سيكون معناه الأقرب هو الفصل والتمييز، أي: قد فصل وتميَّز الرشد من الغيّ، والانفصال والتمييز لا يكونان إلا برفع جميع الشبهات من جهة، وبإقامة الحجّة البالغة من جهة أُخرى.

فليس هنالك خلط والتباس، وإلا لم يتحقَّق التبيين، وإذا لم يتحقَّق ذلك فستكون الأُمّة على خطر عظيم، حيث لا يُصبح الناس في مأمن من نفس المُبلِّغ لإمكان أن يُوجد بسبب ضعف بيانه شكّاً وشبهات، والشكّ والشبهة أرضية خصبة لتولّد الكفر، فقد جاء في الخبر عن أمير المؤمنين علي عليه السلام قوله: (**بني الكفر على أربع دعائم: الفسق، والغلوّ، والشكّ، والشبهة**)[1].

ولعلّ السرَّ الأعظم في ضلالة الكثير من الفرق الإسلامية هو عدم وصول مُبلّغيها إلى مرتبة الفصل والتمييز بين الرشد والغيّ، فكان تبليغهم للباطل بالباطل أكثر ممَّا هو تبليغ للحقّ بالحقّ، فالتبليغ ليس مجرّد نطق بالكلمات الحقَّة، فالنطق أعمّ من التبيين، وإنما التبليغ هو البيان بمعنى الفصل والتمييز بين الرشد والغيّ، والرشد هو كلّ ما ينتمي للحقّ، والغيّ هو كلّ ما ينتمي للباطل، وقد قيل بأنَّ البهائم لم تُسمَّ بذلك لعدم نطقها، فإنها لها نطقها الخاصّ بها، وإنما لأجل انبهام نطقها، فهي عجماء لا بيان لها، وبعبارة أُخرى: إنَّ نطقها مبهم لا فصل ولا تمييز فيه، فلا يُفهم منه شيء؛ والإنسان هو الآخر قد يتكلَّم بكلمات واضحة مفهومة، ولكننا نعجز عن الوصول إلى مراده، وهذا يعني افتقار كلامه للبيان، فلا فصل ولا تمييز في مجموع كلماته.

ولأجل ذلك حرص القرآن الكريم على وصف نفسه بالبيانية، فقال: ﴿**هَـٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ**﴾ (**آل عمران: ١٣٨**)، وقوله:

---

(١) أُصول الكافي: ج٢، ص٣٩١، ح١. باب: «دعائم الكفر وشعبه».

﴿...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ...﴾ (النحل: ٨٩)، وما دام القرآن بياناً فقد تبيَّن فيه الرشد من الغيّ، ﴿...لِيَقْضِيَ اللهُ أَمْراً كَانَ مَفْعُولاً لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال: ٤٢).

ومن هنا تفهم وجهاً جديداً ومهمّاً لقوله تعالى في وصفه للإنسان: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمن: ٤)، أي علمه سبيل الفصل والتمييز الحقّ والباطل، أو بحسب التعبير القرآني بين الرشد والغيّ.

فليس الوضوح والظهور والانكشاف هو المُدَّعى التامّ لمفردة التبيين، وإنما لابدَّ من خصوصية الفصل والتمييز، ولا ريب بأنَّ الوضوح والظهور يقتضيان نوعاً من التميّز، فيكون معنى التبيّن في قوله تعالى: ﴿قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾، هو أنه قد تميَّز وانفصل كلّ ما هو رشد عن كلّ ما هو غيّ[1].

وهذا النوع من التبيّن بمعنى الفصل والتمييز إنما حصل بواسطة كثرة الحجج الباهرة والآيات الظاهرة[2]، وبنصب الأدلّة ووجود الرسول صلى الله عليه وآله الداعي إلى الله والآيات المنيرة[3]، وبوجود الأعلام الشامخة المتمثّلة بالعترة الطاهرة من أئمّة أهل البيت عليهم السلام وأتباعهم من علماء الأمّة الأبرار في كلّ زمان ومكان، وقد عرفت بأنَّ هذا التبيين والفصل والتمييز: (لا تخصيص فيه بزمان دون زمان وبأحد دون أحد، فيفيد تبيين الرشد في كلّ زمان لكلّ أحد...)[4].

وفي ضوء معطيات التبيين بمعنى الفصل والتمييز يتبيَّن لنا بأنَّ وظيفة التبليغ المُبين عظيمة ومعقَّدة وخطيرة، وكفى بها شرفاً ومقاماً أن تكون هي

---

(١) انظر: تفسير كنز الدقائق: ج١، ص٦١١.
(٢) التبيان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣١١.
(٣) انظر: تفسير الثعالبي: ج١، ص٥٠٤.
(٤) تفسير كنز الدقائق: ج١، ص٦١٢.

وظيفة الأنبياء والمُرسلين عليهم السلام، ولذا فهي ليست وظيفة العاطلين أو الفاشلين في حياتهم الاجتماعية أو الباحثين عن ترف اقتصادي - كما أراد أن يُصوِّرها بعض السذّج والمُغرضين- وإنما هي وظيفة بناء الإنسان. وبإجماع التربويين وعلماء الاجتماع والمُفكِّرين أنه ليست هنالك وظيفة أعظم وأعقد وأخطر من وظيفة بناء الإنسان؛ ولعلنا نُوفَّق للوقوف عندها في تفسيرنا لآيات التبليغ المُبين، والحمد لله ربّ العالمين.

جدير بالذكر أنَّ لمفهومي الرشد والغيّ معطيات قرآنية مهمّة تتعلَّق بتحديد هويّة الراشد وهويّة الغاوي، وهذا ما سنقف عنده في تفسيرنا الموضوعي للآية الكريمة، حيث سنتعرَّض هنالك إلى صفات الراشدين وصفات الغاوين من منطلق قرآني، انطلاقاً من قاعدة بيانية القرآن لكلّ شيء.

قوله تعالى: (فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ)

مرَّ بنا في البحث اللغوي أنَّ الكفر نقيض الإيمان والشكر معاً، وأنَّ الأصل اللغوي فيه هو الستر، فالكافر يستر حقيقة الإيمان المودَعة في فطرته، المُسمَّاة قرآنياً بفطرة الله[1]، والتي كان خلاصتها معرفة الله تعالى وتوحيده، كما جاء ذلك صريحاً في كلمة الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (**فطرهم على التوحيد**)[2]، فيكون مؤدَّى كفر الإنسان هو ستر صوت الفطرة الناطق بالتوحيد[3].

---

(١) أي: في قوله تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ الله الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ الله ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ «الروم: ٣٠».

(٢) أُصول الكافي: ج٢، ص١٣.

(٣) المراد من التوحيد في المقام هو التوحيد بالمعنى العرفاني المساوق لمعرفة الله تعالى، لا بالمعنى الكلامي، ومعرفة الله تعالى مرتبة فوق مرتبة إثبات وجوده وفوق مرتبة توحيده بالاصطلاح الكلامي، وللوقوف على تفصيل المسألة يُراجع كتاب: معرفة الله.

وقد ذكروا للكفر أنواعاً أربعة، وهي:

النوع الأوّل: كفر الجحود: وهو كفر اللسان مع معرفة القلب، وهو غير صورة التقية[1]، وقد جاء هذا النوع الأوّل صريحاً في قوله تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً...**﴾ **(النمل: ١٤)**، أيّ كذّبوا بها بألسنتهم مع أنَّ قلوبهم مُتيقّنة بثبوت ما نفوه بألسنتهم، وما فعلوا ذلك إلا لأجل ظلمهم وطغيانهم المُتمثّل بطلب العلو في الأرض، ومنه قوله تعالى: ﴿...**فَلَمَّا جَاءهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِ فَلَعْنَةُ الله عَلَى الْكَافِرِينَ**﴾ **(البقرة: ٨٩)**، فغلبتهم شقوتهم، وباءوا بغضب منه تعالى ولعنه.

النوع الثاني: كفر المعاندة: وهو أن يعرف بقلبه، ويأبى بلسانه، أي: يأبى الإيمان وإظهار الحقّ بلسانه، وهو من قامت عنده الحجّة التامّة ولا يمنعه من الإيمان سوى المعاندة، وغالباً ما يقع في هذا النوع من الكفر من كان في قلبه كِبر[2].

---

(١) فالتقية مشابهة لهذا النوع، فهي إظهار الكفر واستبطان الإيمان، ولكنَّ هذا النوع من الكفر لا يُلازمه الإيمان، فالإيقان في المقام ليس مساوقاً للإيمان، وإنما المراد هو أنهم أنكروا ما ثبت لهم بالوجدان، في حين إننا نجد في صورة التقية إخفاء الإيمان وإظهار الكفر حفظاً للنفس المحترمة، كما جاء ذلك في قصّة الصحابي الجليل عمّار بن ياسر رضوان الله تعالى عليه، عندما اضطرّه مشركو قريش إلى إعلان الكفر، فأظهر الكفر وقلبه مطمئنّ بالإيمان، وقد نزل في حقّه قوله تعالى: ﴿**مَن كَفَرَ بِالله مِن بَعْدِ إيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَـكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ الله وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ «النحل: ١٠٦». فالكافر الحقيقي هو من شرح بالكفر صدراً، وإن خالف بذلك وجدانه، فوجود الله تعالى فطري وجداني، فإنكاره لا يتجاوز اللسان، وهذا هو النوع الأول من الكفر، فلا يشتبه عليك.

(٢) ودونك أُولئك الذين ثبتت لهم أحقّية أهل البيت عليهم السلام ومناقبهم الكثيرة، إلا أنَّ هنالك شنشنة في صدورهم لا يستطيعون تجاوزها، منشؤها الكبر والمعاندة، فلا بمعطيات العلم يلتزمون، ولا للموعظة يستمعون، ﴿...**قُلْ مُوتُواْ بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ**﴾ «آل عمران: ١١٩».

النوع الثالث: كفر النفاق: وهو أن يؤمن بلسانه والقلب كافر، وهو صورة معاكسة لصورة التقية المبتنية على إظهار كلمة الكفر وإخفاء الإيمان، ولا ريب بأنَّ هذا النوع الثالث من أنواع الكفر لهو أخطر أنواع الكفر، لأن صاحبه عادة ما يتمتَّع بجميع الحقوق الدنيوية للمسلم المؤمن، ولا يلتزم بشيء من واجباته، بل إنَّ لهؤلاء دوراً خطيراً أشبه ما يكون بوجود السرطان في الجسد، لأنهم دائماً ما يعمدون إلى زعزعة الجبهة الداخلية للمسلمين، فهم بحسب التعبير المعاصر يمثّلون الطابور الخامس، وهم خير عون للكافرين الذين يُصرِّحون بكفرهم.

وقد صرَّح القرآن الكريم بوجود هذه الفئة البغيضة في حياة الرسول صلى الله علية وآله، حتى نزلت سورة كاملة في حقّهم، سُمِّيت باسمهم، وهي سورة (المنافقون)، ولم يكن هؤلاء المنافقون بعيدين عن مدينة الرسول صلى الله عليه وآله، بل كانوا منها، كما جاء ذلك صريحاً في قوله تعالى: ﴿**وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُواْ عَلَى النِّفَاقِ لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ**﴾ **(التوبة: ١٠١)**.

وقوله: (**لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ**)، يدلّ دلالة عظيمة على قدرة هؤلاء المنافقين على إخفاء كفرهم، وربما تحكي لنا أنَّ هؤلاء الذين مردوا على النفاق قد تمكَّنوا من خداع المسلمين بإيمانهم، ولكنهم سيظهرون الكفر فيما بعد بواسطة أعمالهم لا بصريح كلمات الكفر، ونظراً لخطورة هذا الصنف من الكفَّار فإنَّ الله تعالى قد توعّدهم بقوله: (**سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ**)، عذاب في الدنيا، وهو الحسد القاتل الكامن في قلوبهم للمؤمنين، والحسد نار حارقة تأكل قلب صاحبها، وعذاب في القبر، لا يعرف مقداره ومدّته إلا الله تعالى، ثمَّ يُردّ إلى عذاب أعظم بكثير ممَّا تقدم، وهو العذاب والخلود في قعر جهنَّم وبئس المصير.

النوع الرابع: **كفر الإنكار**: وهو كفر القلب واللسان، أو قل: هو الكفر الصراح الذي لا يخفي صاحبه شيئاً، كما هو الحال في كفر أبي جهل وأبي لهب وعتبة بن ربيعة، ولا ريب بأنَّ هؤلاء الذين آذوا رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يألوا جهداً ولم يدَّخروا مالاً إلا وكرَّسوه في حربهم على الرسول صلى الله عليه وآله والإسلام، هم أدنى مرتبة من كفر المنافقين في النوع الثالث، فهؤلاء على بؤسهم وضلالهم، إلا أنهم كانوا صادقين في كفرهم، بخلاف المنافقين الذين وُصِفُوا في قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا لَقُواْ الَّذِينَ آمَنُواْ قَالُواْ آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُواْ إِنَّا مَعَكْمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ**﴾ (البقرة: ١٤)[١].

وقد كتب الحاكم الأموي عبد الملك بن مروان إلى التابعي سعيد بن جبير يسأله عن الكفر فقال: (الكفر على وجوه: فكفر هو شرك يتّخذ مع الله إلهاً آخر، وكفر بكتاب الله ورسوله، وكفر بادعاء ولد لله، وكفر مدَّعي الإسلام وهو أن يعمل أعمالاً بغير ما أنزل الله ويسعى في الأرض فساداً، ويقتل نفساً محرَّمة بغير حق[٢].

وفي حديث طويل اختصره الطريحي، مرويّ عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام يقول فيه: (**الكفر في كتاب الله على خمسة أوجه: كفر الجحود وهو**

---

(١) جدير بالذكر أنَّ اللغوي الكبير الخليل الفراهيدي رحمه الله تعالى قد أورد أصل تقسيمات الكفر بأنواعه الأربعة. انظر: كتاب العين: ج٥، ص٣٥٦.

(٢) انظر: لسان العرب: ج٥، ص١٤٥. ولعلّ سعيداً رحمه الله كان يُريد وخز عبدالملك بن مروان في النوع الأخير الذي أسماه بمدّعي الإسلام، فإنه كان قد سلَّط الحجاج على رقاب المؤمنين ليذيقهم ألوان العذاب، وقد قام الحجّاج بفضائع ومخازي كثيرة ينـدى لها جبين الإنسانية، كان واحداً منها هدم الكعبة بأمر من سيده ابن مروان، وذلك عندما أمره بحرب ابن الزبير، فراجع كتب التأريخ ليتبيَّن لك حجم المآسي التي خلّفها الأمويون حُكّاماً وأُمراء وولاة.

على وجهين: جحود بالربوبية وأن لا جنّة ولا نار، كما قال صنف من الزنادقة والدهرية الذين يقولون: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾؛ والوجه الآخر من الجحود هو أن يجحد الجاحد وهو يعلم أنه حقّ واستقرّ عنده، كما قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ (الجاثية: ٢٤)؛ والثالث كفر النعمة، قال تعالى: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ (إبراهيم: ٧)؛ الرابع ترك ما أمر الله به، وعليه قوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ (البقرة: ٨٥)؛ الخامس كفر البراءة، وعليه قوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم لقومه: ﴿كَفَرْنَا بِكُمْ﴾ الممتحنة: ٤)[١].

ذلك هو الكفر، وأما الإيمان بالله تعالى فهو الاعتقاد القلبي بوجوده وبوجوب العمل بتكاليفه ولزوم طاعته، وللإيمان مراتب عديدة أدناها كما جاء في رواية جعفر الكناسي قال: (قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: ما أدنى ما يكون به العبد مؤمناً؟ قال: **يشهد أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمداً عبده ورسوله، ويقرّ بالطاعة، ويعرف إمام زمانه، فإذا فعل ذلك فهو مؤمن**)[٢]؛ هذا هو الإيمان بالمعنى الأخصّ، وللإيمان اصطلاحات واستعمالات أُخرى.

وقد ورد أنَّ المؤمن إنما سُمِّي بذلك لأنه يُؤمِّن على الله تعالى، فعن رفاعة عن الإمام الصادق عليه السلام قال: (قال: **أتدرى يا رفاعة لم سُمِّيَ المؤمن مؤمناً؟** قال: قلت: لا أدري، قال: **لأنه يُؤمِّن على الله عزّ وجلّ فيجيز الله له أمانه**)[٣].

ثمَّ إنَّ الإيمان بالله تعالى لازمه الإيمان ـ وفقاً لِما تقدّم من وجوب العمل بتكاليفه ولزوم طاعته ـ بجميع أنبيائه ورسله وملائكته وكتبه، قال تعالى:

---

(١) انظر: مجمع البحرين: ج٤، ص٥١. والحديث تجده مفصّلاً في: أُصول الكافي: ج٢، ص٣٨٩، ح١.

(٢) بحار الأنوار: ج٦٦، ص١٦، ح١.

(٣) الفروع من الكافي، للكليني: ج٨، ص١٦٠-١٦١.

﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ...﴾ (البقرة: ٢٨٥)، والإيمان بالرسل مفاده الإيمان بجميع تعاليمهم ووصاياهم وما جاؤوا مُبشِّرين به ومُنذرين، فيلزم من ذلك ضرورة الإيمان بكافّة الأُصول والعمل بكافّة الفروع، وإنما اختصر ذلك كلّه بالإيمان بالله تعالى لأنَّ كلَّ أصل من أُصول الدين وكلّ فرع من فروعه ينتهي عند التوحيد.

بعبارة أُخرى: إنَّ كلَّ حقائق الدين والإسلام تنطلق من أصل واحد وهو التوحيد، ولذلك فكلّ مسألة أو دعوى دينية لا تنتهي عند معرفة الله تعالى وتوحيده فذلك شاهد صدق على بطلانها، وهذا ما دعانا لتسمية التوحيد بأصل الأُصول الدينية، بمعنى أنَّ أُصول الدين والمذهب الأربعة (العدل والنبوّة والإمامة والمعاد) هي بنفسها أُصول بالقياس إلى فروع الدين، ولكنها بنفسها فروع بالقياس إلى التوحيد، فيكون التوحيد هو أصل الأُصول الذي لابدَّ أن تنتهي عنده كلّ حقيقة دينية، وفي ذلك تكمن حقيقة علمية فلسفية، فالتوحيد هو الوجود الإجمالي لجميع معارف الدين على مستوى الأُصول والفروع معاً، وبقية الأُصول والفروع الدينية تمثّل الوجود التفصيلي لذلك الأصل، وهذا الإجمال ليس إجمالاً أُصولياً يشوبه الإبهام، وإنما هو الإجمال الفلسفي الذي هو في حقيقته فوق مستوى التفصيل، فهو الوجود البسيط في قبال المركّب، أو قل هو إحكام في قبال التفصيل، بحسب المنطق القرآني، في قوله تعالى: ﴿الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١)، وقد جرى القرآن الكريم على هذا المنوال، بمعنى إرجاع كلّ الحقائق لحقيقة واحدة، وهي الإيمان بالله تعالى وتوحيده.

وبالتالي فالقرآن الكريم عندما يقول: (فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ) فإنه يُريد كلَّ ما يتعلَّق بذلك الأصل من أُصول وفروع، أي: من علم واعتقاد وعمل وتطبيق؛ قال صدر المُتألهين: (وأمّا الاعتقاد بحقيقة الله فهو الإيمان

بوجوده وصفاته وأفعاله وأحكامه)[(١)].

وأما الطاغوت فهو من الطغيان، ويُسمَّى المتَّصف به طاغياً، وقد يُعبَّر عنه بالطاغوت للمبالغة، فإنَّ الزيادة في حروف المباني تـدلّ أحيانـاً عـلى زيـادة في المعاني، ويُطلق الطاغوت ويُراد به ما عُبِـدَ من دون الله عزّ وجلّ، سـواء كـان المعبود إنساناً أم ملاكاً أم من الجنّ أم الحَيوانات والحجر، كـما أنَّ كـلّ رأس في الضلال طاغوت، بل كلّ متبوع لا يرضى الله تعالى باتّباعه فهو طاغوت أيضاً، حتى هوى النفس ونتاج الواهمة؛ قـال صـدر المُتـألهين: (ولا يبعـد أن يكـون قوله: ﴿**فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ**﴾، إشارة إلى ترك التعويل بـسبب الاعـتماد عـلى فطانة العقل المشوبة بالهوى، المنبعثة عن غلبة القوّة الوهمية فيكون هـذا ـ أي: الوهم ـ أحد معاني الطاغوت...)[(٢)]، وقد سُمِّيَ الشيطان به لشدّة طغيانه.

ومن لطائف هذه الفقرة: تقديم الكفر بالطاغوت على الإيمان بالله تعـالى، فقد تقدّم منّـا في موضـوعه أنَّ رفـع المـانع يهـدف إلى إيـصال داعـي الفطـرة لمطلوبه، وهنا يُلاحظ أنَّ المانع مـن الإيـمان الحقيقـي بـالله تعـالى هـو وجـود الطواغيت التي تُعبد في الأرض من دون الله تعالى، فلزم ما يلي:

أوّلاً: الكفر بالطاغوت والكفّ عن متابعته، لأنـه المـانع الحقيقـي الـذي يحول بين الفطرة السليمة ونيل مبتغاها، فإذا ما تحقَّق الكفـر بـه والـبراءة منـه انفتحت أبواب الإيمان وتحقَّقت الاستجابة لدواعي الفطرة، أما إذا أراد أحـد الإيمان بالله تعالى وهو لا يزال تابعاً للطواغيت في الأرض فإنـه لـن يـصل إلى مرتبة حقيقة الإيمان، وقد عبَّرت الفقـرة بـالكفر بالطـاغوت لِتُنبِّـه إلى مـسألة خطيرة وحسَّاسة جداً، وهي أنَّ التنصّل عـن الإيـمان بالطـاغوت غـير كـافٍ

---

(١) تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين: ج٤، ص٢٠٧.

(٢) المصدر السابق: ج٤، ص٢٢٣.

لارتقاء مقام الإيمان بالله تعالى، فلابدَّ من أمر آخر غير التنصّل وهو الكفر بالطاغوت، والكفر به يعني قطع جميع الوشائج به والكفّ النهائي عن متابعته ومحاربته أينما كان في كلّ زمان ومكان، وبجميع صوره.

ثانياً: إنَّ للكفر بالطاغوت ضرورة لابدَّ منها تتعلَّق بالتمسّك بالعروة الوثقى، فما لم يحصل كفر به لا يحصل تمسّك بها، وبعبارة أُخرى: إنَّ الطاغوتية ليست مانعة من الإيمان بالله فقط، وإنما مانعة من التمسّك بعروته الوثقى. ولكي تصل النوبة للتمسّك لابدَّ من وقوع الكفر الحقيقي المطلق بالطاغوت، وهذا التصريح بالكفر لا يكون ملاكه البراءة الظاهرية من الطاغوت وإنما لابدَّ من قطع كلّ ميل قلبي تجاهه، والقدر المُتيقَّن هو إيقاف كلّ أثر يستدعيه ما بقي من الميل إليه، ولا يُمكن للإنسان المؤمن أن يشعر بجذوة إيمانه وسعادة التمسّك بالعروة الوثقى إلا بعد انطفاء كلّ انتماء للطاغوت واتّقاد البراءة منه ومن أتباعه، والعمل على إنقاذ الأرض من براثنه.

قال الطباطبائي: (وإنما قدَّم الكفر على الإيمان في قوله: ﴿**فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ**﴾، ليوافق الترتيب الذي يناسبه الفعل الواقع في الجزاء أعني الاستمساك بالعروة الوثقى، لأنَّ الاستمساك بشيء إنما يكون بترك كلّ شيء والأخذ بالعروة، فهناك ترك ثمَّ أخذ، فقدَّم الكفر «وهو ترك» على الإيمان «وهو أخذ» ليوافق ذلك، والاستمساك هو الأخذ والإمساك بشدّة)[1]، فالتمسّك بالعروة الوثقى فرع الإيمان بالله، والإيمان بالله تعالى متوقّف على الكفر بالطاغوت، فاقتضى الجزاء، وهو التمسّك، تقديم الكفر بالطاغوت على الإيمان بالله تعالى، وبهذا التقديم والتأخير انسجم الأثر المُترتِّب على الإيمان بالله تعالى.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٤٤.

ولهذا التقديم والتأخير آثار سلوكية مهمّة، فقد أجمعت المدارس الأخلاقية على تقديم التخلية على التحلية، والتخلية في المقام لها صلة وثيقة بالتبعات الطاغوتية، كما أنَّ للتحلية صلة وثيقة بالإيمان بالله تعالى والتمسّك بعروته الوثقى، فشرط التحلية بالأخلاق الحميدة التخلّي عن الأخلاق الذميمة، وبعبارة أُخرى: إنَّ شرط التحلية هو رفع المانع، ورفع المانع يكمن في حصول التخلية، ومن الواضح بأنَّ المانع ما دام موجوداً فالمقتضي لا يظهر أثره، أو قل هو موقوف عن قبول الفيض.

جدير بالذكر أنَّ لتقديم الكفر بالطاغوت على الإيمان بالله تعالى صلة وثيقة بموضوعة التولّي والتبرّي، والتي سنقف عندها في تفسيرنا الموضوعي للآية، لإثبات توقّف التولّي على التبرّي وليس العكس.

مستويات المواجهة مع الطاغوت

إنَّ المواجهة مع الطاغوت عادة ما تأخذ ثلاثة مستويات، وهي:

المستوى الأوّل: رفع الطاغوتية عن بلاد المسلمين، فهنالك مساحات غير قليلة من البلاد الإسلامية يحكمها الطاغوت، فكراً وثقافة وسياسة واقتصاداً، وقد يكون هنالك نوع تفاوت في اجتماع هذه المفردات وافتراق بعضها، إلا أنَّ كلّ واحدة منها تحقّق مفهوم الهيمنة الطاغوتية، وهذا على مستوى الأُمّة، وأما على مستوى الفرد فيكمن في حدود متابعة الإنسان في حركته الفردية للقيم الغربية على المستويات كافّة، فإحلال القيم الغربية محلّ القيم الإسلامية هي متابعة للطاغوت، بل هو أمر يُقارب عملياً الكفر بالله تعالى والإيمان بالطاغوت.

المستوى الثاني: دفع الطاغوتية عن بلاد المسلمين، بمعنى إعداد العدّة الدائمة لمواجهة الطاغوت، لأنَّ الطاغوت قد يُطرد ولكنه لا يكفّ عن محاولاته في الهيمنة على مقدَّرات الأُمّة والإنسان، وبالتالي لابدَّ من إيجاد درع رادعٍ وواقٍ من أطماع الطاغوت، وهذا ما أشارت له الآية الكريمة: ﴿**وَأَعِدُّواْ**

لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ الله وَعَدُوَّكُمْ...﴾ (الأنفال: ٦٠)، وهذه العملية الوقائية عملية عقلائية تحفظ للأُمّة مستقبلها.

المستوى الثالث: مواجهة الطاغوت في عقر داره، وهنا تكمن القوّة الحقيقية، فطريق ذات الشوكة لا يقتصر على طرد الطاغوت أو إيقاف زحفه، وإنما جعله في خوف ورعبٍ منّا، ولقد اكتسب الإسلام في الصدر الأوّل هيبة عظيمة في حركته الجهادية على المستوى الثالث، هذا المستوى الذي نكصت الأمّة الإسلامية عن سلوكه، بل إنها نكصت حتى عن المستوى الأوّل فضلاً عن الثاني، دونك الغالب من البلدان العربية والإسلامية، التي لا زال الكثير منها يُحرَّك سياسياً واقتصادياً وفكرياً وثقافياً من الطواغيت.

إنَّ مواجهة الطاغوت في عقر داره تُحقِّق لنا ثمرات المستويين الثاني والثالث، فهو عملية وقائية أيضاً، وقد ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام كلمة نفيسة في ذلك، حيث يقول: (**اغزوهم قبل أن يغزوكم، فوالله ما غُزي قوم في عقر دارهم إلا ذلّوا، فتواكلتم وتخاذلتم حتى شُنّت عليكم الغارات ومُلكت عليكم الأوطان**)[1]، وهذه الكلمة تدلّ على أنَّ الطاغوت لن يكفَّ عن محاولات الإيقاع بالأُمّة، ولو كفَّ عن ذلك ما عاد طاغوتاً، فالشيطان لا نطرق أبوابه، وإنما هو المُباشر دائماً بطرق أبوابنا، وهذا ما يجعلنا ضعفاء، ولنتأمَّل في قوله عليه السلام: (**فتواكلتم وتخاذلتم حتى شنّت عليكم الغارات وملكت عليكم الأوطان**)، ولذلك كان الرسول صلى الله عليه وآله يرفض مقولة مشركي قريش الذين طلبوا منه أن يكفَّ عن تسفيه آلهتهم وعبادتهم لها، مقابل أن يتركوه وما يعبد. نعم ، رفض ذلك، لأنَّ التوحيد ينفي ما عداه، ولأنه مأمور بأن يكفر بالطاغوت لا أن يسكت عنه.

---

(١) نهج البلاغة، تحقيق الشيخ محمد عبده: ج١، ص٦٨.

إذن فـإنَّ الكفـر بالطـاغوت والإيـمان بـالله تعـالى يـدعونا للعمـل عـلى المستويات الثلاثة، وهي مراتب طولية. ولو طالعنا سيرة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله نجده ابتدأ بتطهير المدينة ومكّة من الطواغيت، ثمَّ أرسل دُعاتـه إلى أرجاء العـالم، فراسـل قيـصر في بـلاد الـروم، وكـسرى في بـلاد فـارس، والمقوقس ملك الأقباط في مصر، ولَمَّا أبـوا عليـه وتمـسَّكوا بطـاغوتيتهم شرع بغزوهم في قعر دارهم، فأوعز لأُسامة بن زيد بأن يخرج في سرية لحرب الروم في الشام، ولم يكن ذلك طمعاً في أموالهم وأراضيهم، وإنما كان سعياً منه صـلى الله عليه وآله لتخليص الأرض من طواغيتها من جهة، ولوقاية الإسـلام مـن تأثيراتهم من جهة أُخرى.

قوله تعالى: (فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ لاَ انفِصَامَ لَهَا)

قبل الدخول في بيان حقيقة العروة والوثقى ومعنى التمسّك بها لابدَّ مـن الإجابة عن إشكال أورده البعض حول مضمون الفقرة السابقة وهذه الفقرة، حيث أدُّعي أنَّ مجموع الفقرتين يُشكِّل قضية شرطيـة، والقـضية الـشرطية لا يُستفاد منها الإلزام والوجـوب، غايـة مـا تتـضمّنه هـو الأمـر الإرشـادي لا المولوي، بمعنى أنَّ الآية لم تقل: علـيكم أن تكفـروا بالطـاغوت وتُؤمنـوا بـالله تعالى لكي يصدق التمسّك بالعروة والوثقى، وإنما قالت: فمن يكفرْ؛ فأُخذت القضية بنحو الشرط، وبالتالي لا يُوجد أمر مولوي بالكفر بالطاغوت والإيـمان بالله تعالى.

فتكون المُحصِّلة: أنَّ للإنسان حقّ الاختيار، فإن شـاء التمـسّك بـالعروة الوثقى فعليه الكفر بالطاغوت والإيمان بالله تعالى، ومن لم يشأ فلا يجب عليـه شيء.

والجواب من ثلاث جهات، هي:

الجهة الأُولى: من قال بأنَّ القضية الشرطية لا تـدلّ عـلى الأمـر المولـوي،

فقوله تعالى: ﴿...فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ...﴾ (البقرة: ١٨٤)، يتضمّن قضية شرطية، وهي واضحة الدلالة على وجوب القضاء بعد شهر رمضان.

الجهة الثانية: إنَّ هذا الأمر الإرشادي يتضمَّن أمراً مولوياً، فهو من قبيل قول الطبيب للمريض: إذا أردت العيش فلا تشرب السمّ، فذلك لا يتضمَّن التخيير البتّة بين شرب السمّ وعدمه، وإنما هو مساوق للنهي عن شرب السمّ، إذ لا يُوجد في السيرة العقلائية من يرفض الحياة ويطلب الموت والفناء؛ وكقوله للمريض إذا أردت الشفاء فاشرب الدواء، فإنها وإن كانت قضية شرطية إلا أنها تتضمّن أمراً بلزوم شرب الدواء، وأما طاعة المريض فذلك أمر آخر، فله الاستجابة لأمر الطبيب وعدم الاستجابة، لا لوجود تخيير من قبل الطبيب، وإنما لأنه حرّ في أفعاله، وهكذا الحال في المقام، فإنه لا يُوجد تخيير إلهي بالكفر بالطاغوت وعدم الكفر به، ولكنَّ المخاطب يُمكنه الاستجابة أو عدم الاستجابة.

الجهة الثالثة: إنَّ هذه القضية الشرطية يتّضح مضمونها بالأمر المولوي من خلال تكرّر مضمونها في نصوص أُخرى، من قبيل قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ...**﴾ (**النحل: ٣٦**)، فالله سبحانه لم يُخيِّر الإنسان في مسألة الكفر بالطاغوت والإيمان بالله تعالى، فهو سبحانه لا يرضى من الإنسان غير الإيمان، ولكنه في نفس الوقت أراد منه أن يكون كفره بالطاغوت وإيمانه بالله تعالى بمحض إرادة الإنسان لا بإكراهه على ذلك.

والآن ينبغي لنا الوقوف عند الوجوه المصداقية للعروة الوثقى، نذكر منها:

الوجه الأوّل: **التسليم لله بقيد الإحسان**، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى وَإِلَى اللهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ**﴾

(لقمان: ٢٢)، ولا يُمكن أن يُتصوَّر التسليم لله تعالى دون أن تُحقَّق مفردتا التمسّك بالعروة الوثقى، ومفردتا التمسّك هما الكفر بالطاغوت والإيمان بالله تعالى.

الوجه الثاني: الإيمان بالله تعالى وحده، عن عبد الله بن سنان عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام في: ﴿**فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ**﴾؟ قال: (**هي الإيمان بالله وحده لا شريك له**)[1]، وقد عرفت بأنَّ الإيمان بالله تعالى يمثّل حقيقة المقتضي الذي اصطبغت به الفطرة الإنسانية السليمة، وهذا المقتضي لا يُرتِّب أثره إلا بعد ارتفاع المانع المتمثّل بالكفر بالطاغوت، كما تقدم، فقوله: (**وحده لا شريك له**) توكيد على نبذ جميع متعلّقات الطاغوتية.

الوجه الثالث: كلمة: (لا إلهَ إلا الله)، عن أبي حمزة الثمالي عن الإمام محمد الباقر وزيد بن علي عليهما السلام في: ﴿**فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ**﴾، قال: (**كلمة لا إله إلا الله**)[2]. وعن ابن عباس وعن سعيد بن جبير رضي الله عنهما في: ﴿**فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ**﴾، قال: (**لا إله إلا الله**)[3]، فالعروة الوثقى هي كلمة التوحيد.

الوجه الرابع: الأخذ بكتاب الله والعترة الطاهرة، قال رسول الله صلى الله عليه وآله في آخر خطبة له: (**إنِّي قد تركت فيكم أمرين لن تضلّوا بعدي ما إن تمسّكتم بهما: كتاب الله وعترتي أهل بيتي**)[4]، وبنكتة نفي الضلالة عن المُتمسِّك يكون المُؤدَّى هو التمسّك بالعروة الوثقى.

الوجه الخامس: ولاية وحبّ علي وأهل بيته عليهم السلام، وقد ورد في ذلك أخبار كثيرة، منها قول رسول الله صلى الله عليه وآله مخاطباً أمير المؤمنين

(١) أُصول الكافي: ج٢، ص١٤، ح١. باب: «في أنَّ الصبغة هي الإسلام».

(٢) تفسير القرآن الكريم، لأبي حمزة الثمالي: ص١١٩.

(٣) كتاب الدعاء، للطبراني: ص٤٥٣.

(٤) الأُصول من الكافي: ج٢، ص٤١٥، ح١؛ مسند أحمد بن حنبل: ج٣، ص٥٩.

عليّاً عليه السلام: (**يا علي من أحبّكم وتمسَّك بكم، فقد تمسَّك بالعروة الوثقى**)[١].

وفي الينابيع عن أمير المؤمنين علي عليه السلام: (**العروة الوثقى المودّة لآل محمد صلى الله عليه وآله وسلم**)[٢].

وعنه عليه السلام: (**أنا عروة الله الوثقى**)[٣].

وعن الإمام محمد الباقر عليه السلام أنه قال في قول الله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ**﴾: **العروة الوثقى هي: ولاية علي عليه السلام، والقول بإمامته والبراءة من أعدائه، والطاغوت أعداء آل محمد عليهم السلام**)[٤].

وفي ذلك يقول الفخر الرازي: (من اتّخذ عليّاً إماماً لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى في دينه ونفسه)[٥].

إنَّ هذه الوجوه الخمسة التي اقتصرنا عليها لا تُوجد بينونة بينها، فهي تعابير لمحتوى واحد، مفاده الكفر بالطاغوت والإيمان بالله، المُساوق للتمسّك بالعروة الوثقى، وبالتالي لا يُمكننا أن نصوِّر التسليم لله تعالى بدون الإيمان بالله تعالى الذي هو نفسه الإقرار بكلمة التوحيد، وهذا لا يكون حقيقياً إلا بالأخذ بكتاب الله تعالى والعترة الطاهرة، كما أنَّ هذا الأخذ لا يكون دون محبَّة ومتابعة أمير المؤمنين علي وأهل بيته عليهم السلام، فإجمال ذلك كلّه هو الإيمان بالله تعالى، وتفصيله متابعة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله والعترة الطاهرة عليهم السلام.

---

(١) كفاية الأثر في النصّ على الأئمّة الاثني عشر، لأبي القاسم القمي: ص٧١.

(٢) ينابيع المودّة: ج١، ص٣٣١، ح٢.

(٣) بحار الأنوار: ج٣٩، ص٣٣٩.

(٤) شرح الأخبار في فضائل الأئمّة الأطهار، للقاضي أبي حنيفة النعمان: ج١، ص٢٣٩، ح٢٥٤.

(٥) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ج١، ص١٨٧.

الطاغوتية وفقدان العروة الوثقى

ثمّ إنَّ التمسّك بالعروة الوثقى - على ما يتضمَّنه من رمزية في التعبير- يُريد أن يُنبِّه إلى أنَّ الطاغوتية تُساوق فقدان العروة، بمعنى أنَّ الكافر بالله تعالى ـ والعياذ بالله ـ سوف يتعرَّض إلى سقوط مُفاجئ، وذلك لأنه لا يُوجد لديه شيء يتمسَّك به، وإلى هذا المعنى الدقيق أشارت الآية الكريمة: ﴿...وَمَن يُشْرِكْ بِالله فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاء فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ **(الحجّ: ٣١)**، والطير فيه رمزية للغرائز والشهوات، والريح فيه رمزية للشيطان، فالذي يكفر بالله تعالى أو يُشرك به شيئاً فإنه سوف يكون نهباً لغرائزه وللشيطان، فإنَّ التوحيد خلاصته لمّ الشتات وحفظ النفس من التيه والضياع، بخلاف الكفر والشرك فإنَّ عاقبته الشتات والضياع.

وبالتالي فإنَّ التمسّك بالعروة الوثقى هو نبذ لكلّ مفردات الشرك أوّلاً وبالذات، والذي أسميناه برفع المانع، ليحقّق المقتضي أثره ومعناه، وهو الإيمان بالله تعالى.

قال الطباطبائي: (إنَّ الاستمساك بشيء إنما يكون بترك كلّ شيء والأخذ بالعروة، فهناك ترك ثمَّ أخذ، فقدَّم الكفر وهو ترك، على الإيمان وهو أخذ ليوافق ذلك، والاستمساك هو الأخذ والإمساك بشدّة، والعروة: ما يؤخذ به من الشيء كعروة الدلو وعروة الإناء...)[1].

فالعروة الوثقى تعبير جامع لِمُحصّلة الكفر بالطاغوت والإيمان بالله تعالى؛ ومُحصّلة الكفر بالطاغوت نبذ كلّ متعلّقاته الفكرية والعملية، ومُحصّلة الإيمان بالله تعالى الأخذ بجميع متعلّقات الرؤية الإلهية في إطاريها النظري والعملي، أو بما يُسمَّى بأُصول الدين وفروعه.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٤٤.

وعليه فإنَّ الانقياد والتسليم لما أتى به الأنبياء والأولياء صلوات الله عليهم والتعويل على الفؤاد هو سبيل النجاة من جميع معاني ومصاديق الطاغوت، ويكون الاستمساك بالعروة الوثقى إشارة إلى هذا الانقياد والتسليم والمتابعة للأنبياء والأولياء عليهم السلام والتعويل عليهم في أمر الدين(١)، وهذا التعويل تتعمَّق أهمّيته وجدواه في كونه يُمثّل إستراتيجية عملية لحركة الإنسان في سلَّم الكمالات الإلهية، لأنه يُمثّل تمسُّكاً بالعروة الوثقى لا انقطاع له البتّة، وهذا ما يُشكِّل ضمانة حقيقية للإنسان، بخلاف ما عليه الحال في السير الطاغوتي، فإنَّ صاحبه موتور في الدنيا والآخرة، فالكلّ سيبرأ منه، حتى الشيطان نفسه؛ قال تعالى: ﴿**كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنكَ إِنِّي أَخَافُ اللهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ**﴾ (الحشر: ١٦)، ولا تنفع دعوى إلقاء الذنب على الطاغوت، فالتابع والمتبوع في مصير مشترك، وهو النار، قال تعالى: ﴿**...كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَّعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُواْ فِيهَا جَمِيعاً قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لأُولاَهُمْ رَبَّنَا هَـؤُلاء أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَاباً ضِعْفاً مِّنَ النَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَـكِن لاَّ تَعْلَمُونَ**﴾ (الأعراف: ٣٨).

إذن لا هداية إلا بالتمسّك بالعروة الوثقى، ولا ضمانة في ديمومة ذلك إلا بها، فإنها ليست عروة فحسب، وإنما هي وثقى، أي: لا انفصام لها، وهذا كاشف عن كونها تعبيراً حقيقياً عن نيل الكمالات الإلهية التي تتحرّك باتجاهها الفطرة، فيكون مؤدَّى: (**فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ**) هو التمسّك بالكمالات الإلهية التي لا انقطاع لها ولا انطفاء، فهي مطلقة من حيث الوجود وغنيّة من حيث الذات، فمن أين يكون الانفصام والانقطاع بعد التمسّك بالغنيّ المطلق؟ وبالتالي فإنَّ الحفظ الحقيقي إنما يكون بالله تعالى، والهلاك الحقيقي إنما يكون بالطاغوت.

---

(١) انظر: تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين: ج٤، ص٢٢٣. (بتصرف).

حفظ الإسلام والقرآن للإنسان والأُمّة

ربما يتوهَّم البعض بأنه سبب حقيقي في حفظ الإسلام، حتى يصل إلى أعلى مستويات الجهل المُركَّب حيث يعتقد بأنَّ الإسلام العظيم والدين القويم مُتوقّف عليه، لمجرّد نظرية طرحها، أو لمعركة كسبها، أو لأمر آخر لا يعدو دائرة الوهم.

وهذه النظرة السلبية يرفضها القرآن جملةً وتفصيلاً، فإنَّ الحفظ كائن ولكنه من جهة الإسلام والقرآن للإنسان والأُمّة، فالحافظ للإسلام والقرآن هو الله تعالى، والحافظ للإنسان فرداً ومجتمعاً هو الدين القويم، فدون الدين القويم يكون الإنسان نهباً للغرائز والشيطان، أو ـ كما تقدّم ـ يتخطّفه الطير أو يهوي في وادٍ سحيق.

وهذا الحفظ الإسلامي والقرآني للإنسان عمادُه الكفر بالطاغوت والإيمانُ بالله تعالى، وهو قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِالله فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ**﴾، فالتمسّك بالعروة الوثقى يعني الحفظ من هلكة الشيطان والنفس الأمَّارة بالسوء، فمن أراد لنفسه حفظاً من التيه والضياع والضلال لا يوجد أمام طريق غير التمسّك بالعروة والوثقى، وهذا التمسّك مقدّماته الأساسية – بالمنطق القرآني– الكفر بالطاغوت والإيمان بالله تعالى، وقد جاء التعبير بالطاغوت ولم يُعبِّر عن ذلك بالشيطان لأنَّ الطاغوتية ـ كما تقدّم ـ لها مصاديق كثيرة جداً، قيل بأنَّ أشدَّها وقعاً على الإنسان هو الشيطان، ولكنَّ الشيطان عدوّ خارجي، بخلاف النفس فإنها عدوّ داخلي، والعدو الداخلي أشدّ شراسة من العدو الخارجي.

إنَّ الطاغوتية باختصار تتمثّل بكلّ كلمة وكلّ فكرة وكلّ خطوة تعمل على تقويض عُرى الإسلام وإبطال حاكمية القرآن والسنّة الشريفة، فإنه مُجانبة الحقّ سقوط في دوائر الباطل؛ قال تعالى: ﴿**فَذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الحَقِّ**

إِلاَّ الضَّلاَلُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ (يونس: ٣٢).

وأخيراً فإنَّ التمسّك بالعروة الوثقى هو تمسّك بثبات المبدأ، فمن وجوه الأوثقية في المقام هو إغلاق أبواب الشبهات، وذلك من خلال الكفر بالطاغوت والإيمان بالله تعالى، وعادة ما تكون الشبهات طاغوتية المنشأ والمولد، فيكون التمسّك بالعروة بصفتها الوثقى هو طرداً لجميع الشبهات ووقاية منها، فهي السدّ الأمين الذي لا يخذل صاحبه، لأنه تمسَّك: (بالعصمة الوثيقة، وعقد لنفسه من الدين عقداً وثيقاً لا يحلّه شبهة)[1].

قوله تعالى: (وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)

إنَّ الكفر بالطاغوت والإيمان بالله تعالى له بعدان على مستوى الفعل، الأوّل البعد اللفظي، وهو إظهار الكفر بألفاظ معلومة، ولإظهار الإيمان بإعلان الشهادة، وهنالك بعد قلبي اعتقادي، وهذا البعدان بحاجة إلى رصد من قبل الجهة التي أُعلن الإيمان بها، فاحتاج البعد اللفظي إلى سماع، واحتاج البعد الباطني إلى علم، وهكذا جاء هذا الاسم التركيبي لِيُعبِّر عن هذه الحقيقة، وهو قوله تعالى: (وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)، وقد بالغ في التعبير فاستخدم صيغة المُبالغة في الأمرين معاً، فلم يُعبِّر بالسامع العالم، وإنما بالسميع العليم، لِيُدلِّل لنا على شدّة إحكام الرصد الإلهي، وبالتالي فما يصدر من ألسنتنا من كفر بالطاغوت وإيمان بالله تعالى فهو سميع له، وما يصدر منّا من اعتقاد قلبي في ذلك فهو عليم به، وهذا الجانب يُوفّر طمأنينة كاملة لِمن يُريد أن يُعلن إيمانه، فلا حاجة له إلى الإشهاد على فعله، ولا حاجة للتثبّت من وثاقة الشهود على ذلك، كما أنه يُشكِّل عائقاً خطيراً أمام غير الصادقين بكفرهم بالطاغوت وإيمانهم بالله تعالى، إذ لا تخفى على الله تعالى خافية، ومن عظمة ذلك: أنَّ

---

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٢، ص١٦١.

الإنسان المؤمن يُمكنه أن يُنشئ علاقة خاصّة وحميمة بينه وبين الله تعالى.

ولا ريب بأنَّ البعد الظاهري له أهمّيته الكبرى في حياة المسلم، فبه يعصم دمه وماله وعرضه، ولكنه لا ثقل له في الميزان بدون البعد الحقيقي للإيمان المتمثّل بالبعد القلبي الباطني، ولطالما أكَّدت النصوص على أهمّية هذا البعد دون أن تهمل البعد الظاهري، فشدّدت على خلوص النية في الأعمال، والنيّةُ أمر باطني، ولكنها أكَّدت أيضاً على ضبط الظاهر، فالصلاة وإن خلصت فيها النية إلا أنها لا تُقبل بلا وضوء ولا ركوع ولا سجود، وقالت النصوص بأنَّ الأعمال بالنيات، ولكنَّ هذا القبول فرع الصحّة في العمل، فمن استدبر القبلة عمداً أو سهواً عليه إعادة صلاته، حتى وإن صلاها بخشوع تامّ، فلو كانت مشمولة للقبول لَمَا كان هنالك وجه لإعادتها، وهذا واضح.

فالسميعية العليمية تُنبئان عن حالتين سابقتين، الأُولى تتعلَّق بالألفاظ والأُخرى تتعلّق بالنوايا والاعتقادات القلبية، وهذا ما كنّا قد سجَّلناه في موارد سابقة، وسيأتي التعرّض لذلك أيضاً، وخلاصته أنَّ خاتمية الآيات بأسماء إلهية معيّنة لها صلة وثيقة بمضامين تلك الآيات، وكأنَّ هذه الأسماء ـ التي عادة ما تُشكِّل مركّباً مزجياً لِتُعطي معنىً أشمل ـ تحتفظ لنا بمعنى إجمالي لِما يتقدَّمها، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى إنَّ ما يتقدَّمها من معانٍ سوف يكون فاقد الاعتبار بدونها، فلو لم تكن هنالك سميعية عليمية فلا ثمرة في الإعلان والاعتقاد بالكفر بالطاغوت والإيمان بالله تعالى.

معطيات التفسير التجزيئي للمقطع الثاني

١. إنَّ إنشائية جملة: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ يقتضي تحوُّلها من النفي المجرّد إلى النهي، بمعنى حرمة الإكراه، لأنّ مؤدّاه إقصاء حرية الإنسان، وهو محرَّم.

٢. إنَّ السرّ في تحريم الإكراه هو عدم العجز عن إيصال الحقائق للإنسان، فمع الكتب والرسل والأئمّة ووجود العقل لا معنى للإكراه.

٣. هنالك ثقافة سلبية سائدة قد مارسها الطغاة في تأريخ الإنسان، تعمل على مصادرة حقّه في الانتخاب، وإلغاء بعده القيمي فيه، فجاءت آية: (لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) لتنهَى عن هذا السلوك الداعي لإلغاء حرية الإنسان واختياره، فالآية بصدد مواجهة ثقافة عامّة دعت إلى إلزام الناس على المتابعة حتى في العقائد فضلاً عمَّا سواها.

٤. قيل بأنَّ: ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ منسوخة بآيات القتال والسيف، والصحيح هو عدم نسخها، بل هي آية محكمة ليست منسوخة ولا مخصوصة.

٥. يشتمل الدين على الأُمور الجوانحية (العقيدة) والجوارحية (الشريعة) ولكنَّ نفي الإكراه يختصّ بالعمل الجوانحي القلبي، أي: العقيدة وأُصول الدين.

٦. تكمن النكتة الحقيقية في نفي الإكراه في الدين عقائدياً في جوانحية الأُمور الاعتقادية، فهي أُمور قلبية، والأُمور القلبية غير قابلة للإكراه.

٧. للباري سبحانه إكراه الناس على الأمر التكويني، فيُوجِد الحالة الإيمانية، كما له أن يُزيل ذلك، ولكنه سبحانه رجَّح اختيار الإنسان لدينه على اضطراره لذلك تكويناً، تكريماً منه للإنسان، ولأنه لم يترك له عُذراً بعد أن تبيَّن الرشد من الغيّ.

٨. إنَّ موضوع نفي الإكراه هو العقيدة، وقد ورد النهي عن الإكراه فيها لوجود مناخ عامّ قاضٍ بإلزام الناس على المتابعة فيها، وقد جاء القرآن لِيُحارب هذه النزعة التعسّفية التي عملت على إلغاء إرادة الإنسان، وجعله ظلاً ليس له إلا المتابعة.

٩. الظاهر - بل الأظهر - هو إرادة الدين بمعناه الخاصّ، أي الدين الإسلامي لا خصوص مذهب بعينه، وأما صدق الإسلام الأتمّ على مذهب دون غيره، والمرتبط بالإقرار بولاية الإمام علي عليه السلام فهو - على صحّته - لا ينطبق عليه المورد.

١٠. بناءً على إنشائية: ﴿**لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ يكون: ﴿**قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾ العلّة الأقرب للنهي عن الإكراه في الدين، بخلاف التعليل باستحالة الإكراه بالأمر الجوانحي، فإنه يُفرغ فقرة التبيين من محتواها أو يُقلّل من أهمّيتها.

١١. إنَّ عدم الإكراه هو المحصلة الحقيقية، وهي إستراتيجية قرآنية في الدين والعقيدة، سواء التزمنا بخبرية جملة نفي الإكراه أم بإنشائيتها.

١٢. إنَّ التعليل بالتبيين هو الأنسب للسير التأريخي في نشر الإسلام وانتشاره، فإنَّ علّة انتشاره تكمن في بياناته وحقّانيته لا في سطوة السيف، فالمُتبنَّى إسلام الفكر والاختيار، لا إسلام السلطوية والسيف، فالتبيين مادّة الجذب، والسيف مادّة الطرد.

١٣. إنَّ حقيقة النسخ تقتضي نسخ علّة الحكم المنسوخ أوّلاً ثمَّ الحكم ثانياً، وعلّة نفي الإكراه هو التبيين، وهو باقٍ ما بقي القرآن، ومع بقاء العلّة لا معنى لانتفاء المعلول، فينتفي القول بنسخ آية الإكراه بآيات الجهاد والسيف.

١٤. في حدود النصّ القرآني لا يُوجد تقسيمات للجهاد، وإنما آيات آمرة به، سواء كان جهاداً دفاعياً بالمنظور الفقهي أم ابتدائياً، فالتقسيم نتاج

الصناعة الفقهية.

١٥. إنَّ هدف آيات الجهاد - المُعبَّر عنها فقهياً بآيات الجهاد الابتدائي - هو دفع وقوع الفتنة، فإن أَمِن المسلمون من وقوع الفتنة ارتفعت علّة الحكم وموضوعه.

١٦. إنَّ الفتنة التي تتحدّث عنها آيات الجهاد هي منع الراغبين في الدخول للإسلام من دخوله، وهي السبب الحقيقي في عدم إقدام الناس على نبذ الشرك والالتزام بدين التوحيد، فكان لابدَّ من درء الفتنة بالجهاد.

١٧. إنَّ الدين حاجة فطرية مُلحَّة، وقد دأب الطواغيت على الحيلولة بين الناس وحاجتهم الفطرية هذه، فسمِّي عملهم فتنة، فجاءت آيات الجهاد لرفع هذه الموانع، وهذا الأمر لا يقتصر على الكفَّار، فعلّة الجهاد ليست الكفر وإنما المنع من الوصول للحقّ.

١٨. لو لم يمنع أهل مكّة مُستضعفيهم من دخول الإسلام فإنَّ الآيات لا تدعو لقتالهم، فيحتاج قتالهم إلى دليل آخر ليُعمل به.

١٩. إنَّ مردّ الجهاد الابتدائي المستفاد من آيات القتال إلى الجهاد الدفاعي بنكتة رفع المانع، ولا تنافي البتّة بين الجهاد الدفاعي ونفي الإكراه على الدين، وهذا من أدقّ المعاني القرآنية التي لا يبلغها إلا من كان ذا حظّ عظيم.

٢٠. إرجاع الجهاد الابتدائي للجهاد الدفاعي لا يهدف إلى إبطاله، وإنما لإثبات أنَّ الجهاد في جميع صوره فريضة غير مُعطَّلة في زمن الغيبة، إلا أنه بحاجة إلى تنظيم من قبل ولاة الأُمر، ووليّ الأمر الذي يجب أخذ إذنه في ذلك هو المرجع الديني الجامع للشروط ، على تفصيل تقدَّم.

٢١. الجهاد الدفاعي حقّ ثابت للإنسانية جمعاء، وهو ليس مجرّد دفاع عن أرض أو عرض أو مال، وإنما يشمل ما هو أعظم من ذلك، وهو حقّ التوحيد، فهو حقّ إنساني إلهي، يحفظ الإنسان من التشتّت، ويُؤدّي للخالق

حقّ العبودية المطلقة.

٢٢. إنَّ أصل فكرة الدفاع عن الحقوق الفطرية العامّة أصل قرآني لم تصنعه الأُمم المتّحدة ولا مجلس الأمن ولا القوانين الدولية، فما صنعه هؤلاء مجرّد قوانين سلطوية تُكرِّس هيمنة الغرب على العالم باسم الدفاع عن حقوق الإنسان !

٢٣. التبليغ شرط أساسي في التبيين القرآني بين الرشد والغيّ، ومن شروطه الحكمة والكفاءة والصبر والإخلاص، وأن يكون المُبلِّغ ودوداً رحيماً، فطناً قويَّ الشخصيّة، لا تُثبِّطه النوائب والمُلـمَّات والإشاعات المُغرضة، وأن تكون موادّ تبليغه بنحوٍ تفهمه العامّة ولا تعترض عليه الخاصَّة.

٢٤. التبيين القرآني لا يقتصر على الوضوح والظهور ، وإنما لا بد من الفصل والتمييز، برفع جميع الشبهات من جهة، وبإقامة الحجّة البالغة من جهة أُخرى.

٢٥. من أسرار ضلالة الكثير من الفرق الإسلامية: عدم وصول مُبلّغيها إلى مرتبة الفصل والتمييز بين الرشد والغيّ، فكان تبليغهم للباطل أكثر من الحقّ.

٢٦. إنَّ التبيين بمعنى الفصل والتمييز يجعل وظيفة التبليغ عظيمة ومعقَّدة وخطيرة، ولذا فهي وظيفة الأنبياء، لا الفاشلين اجتماعياً أو الباحثين عن الترف.

٢٧. للكفر أنواع أربعة، وهي: كفر الجحود (كفر اللسان مع معرفة القلب)، وكفر المعاندة (أن يعرف بقلبه، ويأبى بلسانه)، وكفر النفاق (أن يؤمن بلسانه والقلب كافر)، وكفر الإنكار (كفر القلب واللسان معاً)، وكفر النفاق أسوأ الأربعة وأخطرها.

٢٨. إنَّ كلَّ حقائق الدين والإسلام تنطلق من أصل واحد وهو التوحيد،

ولذلك فكلّ مسألة أو دعوى دينية لا تنتهي عنده فذلك شاهد صدق على بطلانها.

٢٩. التوحيد يمثّل إجمالاً لبقية الأُصول والفروع، وهو ليس إجمالاً أُصولياً يشوبه الإبهام، وإنما هو الإجمال الفلسفي الذي فوق مستوى التفصيل، فهو الوجود البسيط في قبال المركّب، أو الإحكام في قبال التفصيل، بحسب المنطق القرآني.

٣٠. إنَّ المانع من الإيمان الحقيقي بالله تعالى هو وجود الطواغيت التي تُعبَد من دونه، فلزم أوّلاً الكفر بالطاغوت والكفّ عن متابعته، وهذا ما اقتضى تقديم الكفر بالطاغوت على الإيمان بالله تعالى.

٣١. إنَّ الطاغوتية مانعة من الإيمان بالله تعالى ومن التمسّك بالعروة الوثقى، ولكي تصل النوبة للتمسّك بالعروة لابدَّ من وقوع الكفر الحقيقي المطلق بالطاغوت.

٣٢. المواجهة مع الطاغوت عادة ما تأخذ ثلاثة مستويات، وهي: رفع الطاغوت عن بلاد المسلمين، ودفعه عن بلاد المسلمين، ومواجهته في عقر داره، وهنا مكمن القوّة الحقيقية؛ والكفر بالطاغوت والإيمان بالله يدعونا للعمل على المستويات الثلاثة.

٣٣. من وجوه العروة الوثقى: التسليم لله بقيد الإحسان، والإيمان به وحده، وكلمة التوحيد، والأخذ بكتابه وعترة نبيّه، وولاية الإمام علي، وهي وجوه محتواها واحد، مفاده الكفر بالطاغوت والإيمان بالله، المُساوق للتمسّك بالعروة الوثقى.

٣٤. إنَّ التمسّك بالعروة الوثقى هو نبذ لكلّ مفردات الشرك أوّلاً وبالذات، والذي أسميناه برفع المانع، ليحقّق المقتضي أثره ومعناه، وهو الإيمان بالله تعالى.

٣٥. إنَّ الحافظ للإسلام هو الله تعالى، والحافظ للإنسان ـ فرداً ومجتمعاً ـ هو الدين القويم، فدون الدين القويم يكون الإنسان نهباً للغرائز والشيطان، يتخطّفه الطير أو يهوي في وادٍ سحيق، فلا يتوهَّمنَّ أحد بأنه سبب حقيقي في حفظ الإسلام.

٣٦. إنَّ الطاغوتية - باختصار- تتمثّل بكلّ كلمة وفكرة وخطوة تعمل على تقويض عُرى الإسلام وإبطال حاكمية القرآن والسنّة الشريفة.

٣٧. للكفر بالطاغوت والإيمان بالله تعالى بعدان، لفظي وقلبي، وهما بحاجة إلى رصد من قبل الجهة التي أُعلن الإيمان بها، فاحتاج اللفظي إلى سماع، والقلبي إلى علم، فكان قوله: ﴿**وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ الطريق إلى ذلك، ولذا فالسميعية العليمية تُنبئان عن حالتين سابقتين، الأُولى تتعلَّق بالألفاظ والأُخرى تتعلّق بالنوايا والاعتقادات القلبية.

٣٨. للبعد الظاهري أهمّيته، فبه يعصم الإنسان دمه وماله وعرضه، ولكنه لا ثقل له بدون البعد الباطني، الذي أكَّدته النصوص دون أن تهمل البعد الظاهري.

٣٩. خاتمية الآيات بأسماء معيّنة لها صلة وثيقة بمضامينها، فالأسماء تحتفظ بمعنى إجمالي لِما يتقدَّمها، وإنَّ ما يتقدَّمها من معانٍ يكون فاقد الاعتبار بدونها.

التفسير التجزيئي

المقطع الثالث من آية الكرسي

- بيان العلاقة بين المقطعين الثاني والثالث من الآية.
- قوله تعالى: (اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ).
  - ✓ تحديد معنى الولاية في فقرة البحث
  - ✓ ملامح ولاية الطاغوت.
  - ✓ شبهة الخلط بين التولِّي والتعاطي.
  - ✓ أعمَّية ولاية الله تعالى
- قو له تعالى: (يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ).
  - ✓ تحقيق معنى وحدود الإخراج من الظلمات.
  - ✓ سرّ في جمع: «الظلمات» وإفراد: «النور».
  - ✓ علاقة فقرة الإخراج من الظلمات بالأهداف القرآنية.
- قوله تعالى: (وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ).
- قوله تعالى: (يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ).
- قوله تعالى: (أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ).
  - ✓ إخفاء الوعد وإعلان الوعيد.
- معطيات التفسير التجزيئي للمقطع الثالث.

التفسير التجزيئي (الجُملي) للمقطع الثالث من الآية

اتّضح مُختارنا في هوية وحدود آية الكرسي، من أنها آية واحدة بثلاثة مقاطع مضموناً، وليست ثلاث آيات منفصلة، وقد تقدّم في حدود هذا الفصل تفسير المقطعين الأوّل والثاني تفسيراً تجزيئياً جُملياً، ولم يبق أمامنا سوى المقطع الثالث، على المنوال السابق، وهو قوله تعالى: ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٢٥٧) لننتهي من تفسير الآية تجزيئياً في وجودها المجموعي، وكما عرفت في منهجتنا التجزيئية ـ حيث الوقوف على فقرات كلّ مقطع ـ سيكون وقوفنا أيضاً على فقرات هذا المقطع الأخير من الآية الكريمة، وقد تبيَّن لك أنَّنا في محاولتنا التفسيرية على المُستوى الجُملي إنما نقوم بعملية مزج بسيط ومزج مُركَّب بين التراكيب الجملية المُتقاربة، للخروج برؤية جُملية تجزيئية عن المضامين القريبة والمتوسّطة والبعيدة للآية الكريمة، وبنحو يتجلَّى فيه للمُتابع المُتخصّص ـ فضلاً عن غيره ـ أهمية التفسير الجُملي من جهة، وبينونة هذا العرض الجُملي عمّا قدَّمته المُصنَّفات التفسيرية الأُخرى من جهة أخرى[1]، وقد تقدَّم في المقطعين الأوّل والثاني إثباتات حقيقية وعملية لهذا المُدَّعى.

إنَّ لهذا المقطع الثالث أهمية كبيرة لِما يتضمّنه من مطالب كثيرة، ففوائده

---

(١) يُمكن القول بأنَّ عامّة المُصنَّفات التفسيرية منذ انطلاق العملية التفسيرية وإلى يومنا هذا لم تلتفت إلى طولية المراحل التفسيرية الثلاث، (المفرداتية والتجزيئية والموضوعية)، فضلاً عن تشكيل منظومة متكاملة بوجوديها النظري والتطبيقي، فتكون مُحاولة سيدنا الأُستاذ (دام ظله) في هذا المجال تجديدية خالصة، وله قصب السبق في ذلك، بما لا يخفى على الخاصّة والمُحقِّقين، فجمع بين المتابعة والتحقيق والتجديد والتأصيل.

المعرفية والتطبيقية جمَّة، فكلّ كلمة منه تكاد أن تُشكِّل مطلباً معرفياً قائماً بنفسه من جهة ومفتاحاً تفهيمياً وإرشادياً لمفردات أُخرى من جهة أُخرى، هذا من حيث بُناه التركيبية، وأما من حيث صلته بما تقدَّم من المقطعين السابقين فإنها علاقة صميمية، كما ستعرف، فهو مقطع فعَّال جداً، ويُشكِّل لنا محصّلة نهائية لكل ما تقدَّم في بحوثنا في هذه الآية الكريمة.

إنه مقطع معرفي خالص، وإن كاد لا يتبادر منه ذلك لأوّل وهلة، والذي يُساعد على عدم التبادر هذا هو تعاطي الأعمّ الأغلب من المصنَّفات التفسيرية له، التي لا تكاد أن تتجاوز حدود التفسير المفرداتي، مع أنَّ الحقيقة الماثلة أمام كل مُفسِّر مُحقِّق هي غير ذلك، فإنَّ فيه من البحوث ما يُمكن أن تُبيِّض به مجلّداً كاملاً، أو أكثر من ذلك، وليس في ذلك عجب يُذكر بعد أن اتّضح أن لبسملة الكتاب وحدها ما يفوق التصوّر من المطالب المعرفية والفكرية والمعنوية، فعن أمير المؤمنين علي عليه السلام أنه قال: (**لو شئت لأوقرت من تفسير الفاتحة سبعين بعيراً**)[1]، وفي رواية أُخرى عنه عليه السلام أنه قال: (**لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من باء بسم الله الرحمن الرحيم**)[2]، ولكنَّ: (**أهل الجهل كثير، وأهل العلم قليل...**)[3]، فكيف يُملي عليهم ذلك وفيهم من لا يعرف معنى الخيط الأبيض من الأسود[4]، والآية تُفسِّرها،

---

(١) ينابيع المودّة للقندوزي: ج١، ص٢١٤.

(٢) عوالي اللآلي، للأحسائي: ج١، ص٢٠٥، ح١٥٠.

(٣) الكلمة للإمام الصادق عليه السلام، جاءت في حديث طويل، فعن مسعدة بن صدقة قال: (دخل سفيان الثوري على أبي عبد الله...)، فذكر الحديث بأكمله، وقد جاءت هذه الفقرة في ذيله. انظر: الفروع من الكافي، للكليني: ج٥، ص٧٠، ح١، كتاب المعيشة.

(٤) يُروى ذلك عن عدّي بن حاتم الطائي، فقد قال: (علّمني رسول الله صلى الله عليه وآله الصلاة والصيام، قال: صلِّ كذا وكذا وصم، فإذا غابت الشمس فكل واشرب حتى يتبيّن لك الخيط الأبيض من الخيط الأسود، وصم ثلاثين يوماً إلا أن ترى الهلال قبل=

وفيهم من لا يعرف معنى كلمة الأبّ، وقرينة تفسيرها معها[1]، وغير ذلك؟!

=ذلك، فأخذتُ خيطين من شعرٍ أسود وأبيض، فكنت أنظر فيهما فلا يتبيّن لي، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله، فضحك رسول الله حتى رؤيت نواجذه وقال: **يا ابن حاتم إنما ذاك بياض النهار من سواد الليل، فابتداء الصوم من هذا الوقت)**. انظر: مسند أحمد: ج٤، ص٣٧٧. وأيضاً: مجمع البيان، للطبرسي: ج٢، ص٢٣. فعدّي لم يلتفت إلى القرينة اللفظية المُفسِّرة للنصّ، وهي قوله تعالى: (مِنَ الْفَجْرِ).

(١) روي أنَّ الخليفة الأوّل سُئل عن تفسير الأبّ في قوله تعالى: ﴿**وَفَاكِهَةً وَأَبّاً**﴾. «عبس: ٣١». فقال: «أيّ سماء تظلّني وأيّ أرض تقلّني إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم».

أقول: إنه قول وإن كان يكشف عن تواضع منه مطلوب، إلا أنه يكشف عن جهل غير مرغوب، ومحلّ شاهدنا هو الجهل بذلك.

وجاء في رواية أُخرى عن الخليفة الثاني أنه سمعه الصحابة من على المنبر وهو يقرأ هذه الآية، ثم قال: «كلّ هذا قد عرفناه، فما الأبّ؟ ثم رفع عصا كانت بيده وقال: هذا لعمر الله التكلّف، وما عليك يا بن أمّ عمر ألاّ تدري ما الأبّ؟»، وهو كسابقه، بل السابق أفضل؛ إذ قال: لا أعلم، وأما الثاني فقد ادَّعى أنَّ في ذلك تكلّفاً. «انظر الخبرين معاً في: تفسير القرطبي: ج١٩، ص٢٢٣». وفي خبر آخر أنَّ رجلاً سأل الثاني أيضاً عن قوله: ﴿**وأبـاً**﴾؟ فلما رآهم يقولون أقبل عليهم بالدرّة.

وفي خبر آخر أنه قال: «ما كُلِّفنا هذا أو ما أُمرنا بهذا». انظر: الدرّ المنثور: ج٦، ص٣١٧؛ فتح الباري لابن حجر العسقلاني: ج٦، ص٢١٢، و: ج١٣، ص٢٢٩.

وقد علَّق بعض الأساتذة المُحقِّقين على ذلك قائلاً: ولم نعلم هل السؤال عن معنى كلمة قرآنية تكلّف منهيّ عنه في الشريعة؟ وهل يجوز للحاكم المسلم إذا رأى الصحابة أو العلماء يتناقشون في معنى كلمة أن يقبل عليهم ضرباً بالسوط؟!

ونضيف أيضاً: كيف يقع ذلك والقرينة اللفظية المُفسِّرة حاضرة، وهي قوله تعالى: ﴿**مَّتَاعاً لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ**﴾. «عبس: ٣٢»؟!

وأخيراً: كيف يصحّ منه ذلك وهو القائل في رزية الخميس: (حسبُنا كتاب الله)، وقد نصَّ البخاري ومسلم على ذلك، نقلاً عن ابن عباس. انظر: صحيح البخاري: ج٧، ص٩؛ صحيح مسلم: ج٥، ص٧٦، كتاب الطلاق.

وقد كان يقـول عليـه الـسلام: (**انـدمجتُ عـلى مكنـون علـم لـو بُحـت بـه لاضطربتم اضطراب الأرشية في الطوي البعيـدة**)[١]، حتى قيل أنه كان يذهب إلى بئر نائية فيمدّ رأسه فيها ويقول ما يعجز الآخرون عن حمله، وقد كـان يفعـل ذلك جابر الجعفي أيضاً بوصية من الإمام محمد الباقر عليه السلام له، وذلـك بعد أن شكا له ضيق صدره بما حمله من علـوم وأسرار آل محمـد صـلوات الله عليهم أجمعين، فدلَّه على ما يُنفِّس عنه ذلك[٢].

وعلى أيّ حال، فهنا نحتاج أن نفهم المـراد مـن ولايـة الله تعـالى وولايـة الشيطان، وهل ولايته سبحانه مختصَّة بالمؤمنين أم أنها تشمل الكـافرين أيـضاً باعتباره واجداً للجميع؟ ولماذا أُفردت واختصَّت الولاية بالله تعـالى مـع أنهـا ثابتة قرآنياً للرسول والمؤمنين والملائكة أيضاً؟ ثمَّ ما معنى ولايـة الطـاغوت؟ وهل هي على غرار ولاية الله على المؤمنين؟ ولو كانـت غيرهـا فلـماذا المقابلـة بينهما؟ وهل التعبير بالظلمات حقيقـي أم مجـرد اسـتعارة ومجـاز؟ ومـا معنـى الإخراج الإلهي من الظلمات وما هي حدوده؟ وكيف يصحّ إخراج المؤمن من الظلمات إلى النور وهو في النور أصلاً؟ ولماذا جُمعت كلمة الظلـمات وأُفـردت كلمة النور؟ وما صلة هذا الإخراج الإلهي بأهـداف القـرآن الكبرويـة؟ ومـا علاقة ذلك بالمبـدأ الغـائي والمبـدأ الفـاعلي؟ وهـل للإخـراج الإلهـي علاقـة بتأصيل نظرية الجبر، كما ادَّعى الأشاعرة ذلك، وبه نفـوا التفـويض المعتـزلي؟ وكيف أمكن للمعتزلة الاستفادة من ذيل المقطع لإثبات نظريتهم في التفويض ونفي الجبر الأشعري؟ وما معنى الإخراج الطـاغوتي لأوليائـه مـن النـور إلى الظلمات؟ وأيّ إيمان يُراد به ليدخل المؤمن تحت ولاية الله تعالى؟ وهل الإيمان

(١) نهج البلاغة: ج١، ص٤١، ح٥. والأرشية جمع رشاء بمعنى الحبل، والطوي جمـع طويـة وهي البئر، والبعيدة بمعنى العميقة.

(٢) انظر: الاختصاص، للشيخ المفيد: ص٢٧٢.

متواطٍ أم مُشكِّك؟ ما معنى الخلود في النار؟ فهل هو خلود نسبي طويل الأمد أو أنه أبدي لا انقطاع له؟ وما سرّ إخفاء الوعد دون الوعيد؟ وما هي الأبعاد الأخلاقية والتربوية المترتّبة على ذلك؟ وغير ذلك من المطالب المعرفية الجمَّة ذات الآثار الفكرية والمعنوية في حياة المؤمن، حيث ينبغي الوقوف عندها بصورة تحليلية تأمّلية، ومن الواضح أنَّ جملة من هذه الأبحاث سوف نتناولها بمقدار الحاجة، تاركين تتمياتها إلى بحوث التفسير الموضوعي، لأنها بالموضوعي ألصق وأليق منها بالتجزيئي، كما سيأتي.

بيان العلاقة بين المقطعين الثاني والثالث من الآية

في ضوء بيان العلاقة بين المقطعين الثاني والثالث من الآية الكريمة سنصل إلى إجمال كلي لهما معاً، وللثالث تحديداً، وذلك من خلال عرض نكات ثلاث له، وهي:

أوّلاً: إنَّ أوّل نكتة يُبرزها المقطع الثالث من الآية الكريمة هو إبراز العلاقة الوثيقة بينه وبين ما تقدّم في المقطع الثاني، فبعد أن اتّضح لنا أنَّ التمسّك بالعروة الوثقى موقوف عملياً على الإيمان بالله تعالى، وأنَّ الإيمان بالله تعالى موقوف على الكفر بالطاغوت، تظهر النتيجة الفعلية والتطبيقية لتلك الركائز الثلاث (الكفر بالطاغوت والإيمان بالله تعالى والتمسّك بالعروة الوثقى) وهي الدخول في ولاية الله تعالى، ومؤدّى هذا الدخول الولائي هو الخروج من الظلمات الكثيرة والدخول في النور الواحد، وأما من أبى إلا متابعة الطاغوت والكفر بالله تعالى فإنه سوف يدخل في ولاية الشيطان، ومؤدّى هذا الدخول هو الخروج من نور الفطرة المُقتضية للإيمان بالله تعالى والكفر بالطاغوت، والدخول في الظلمات التي لا حصر لها؛ وهذا الخروج والدخول، ساحتهما وميدانهما هو عالم الدنيا، ففي الدنيا يخرج المؤمن من الظلمات إلى النور، ويخرج الكافر من النور إلى الظلمات، وأما الدار الآخرة فجزاء المؤمن

هو الجنة، وجزاء الكافر هو النار.

ثانياً: وهي نكتة تكمن في إبراز وتوكيد الإستراتيجية القرآنية في التعاطي مع الطبيعة الإيمانية على أنها هي الأصل، وأنَّ الكفر هو مجرد حالة عارضة، فاستعرض الطبيعة الإيمانية أوّلاً، وهو قوله: ﴿**اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ**﴾، مُقدِّماً إيَّاها على الحالة العارضة، وهو قوله: ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ**﴾، وكُنَّا قد أشرنا في أكثر من مورد في هذه الدراسة القرآنية وغيرها إلى حقيقة تكوينية موجودة في أصل الخلقة، وهي فطرية المعرفة الإلهية، وأنَّ القرآن الكريم وجميع الكتب السماوية، ورسالات الأنبياء أجمعين لا تُؤدّي وظيفة التأسيس في مجال معرفة الله تعالى وتوحيده، وإنما وظيفتها إثارة دفائن العقول في هذه الموارد، على حدِّ تعبير أمير المؤمنين علي عليه السلام[1]، وفطرية المعارف الإلهية العليا المُسمَّاة بدفائن العقول تدخل في منظومة ثبوت الشيء لا في منظومة ثبوت شيء لشيء، لأنها صبغة الإنسان وأُسُّ وجوده.

ثالثاً: وأما النكتة الثالثة فتكمن في كون هذا المقطع قد صرَّح بالمصير الحتمي لأصحاب الحالة العارضة، وهو المصير إلى النار والخلود فيها، وهو قوله: ﴿**أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾، ولم يُصرَّح بمصير أصحاب الطبيعة الإيمانية، ولذلك أسباب وتوجيهات عديدة سنقف عندها في تفصيلات بحوثنا التجزيئية لهذا المقطع الأخير، وهذا التصريح بشيء والسكوت عن شيء آخر مُتعلِّقان بعالم الآخرة، فالمقطع الثالث يبدأ ويتحرَّك في ميدان الحياة الدنيا، لينتهي بنا إلى ميدان الحياة الآخرة، وبعبارة أُخرى: إنه

---

(١) ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام في خطبة له: (**فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم منسيَّ نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول**). نهج البلاغة: ج١، ص٢٣، تحقيق وتعليق الشيخ محمد عبده.

يتدرَّج بنا من النتائج الدنيوية إلى النتائج الأُخروية، أو قل: من العاجل إلى الآجل، في صورة ثنائية تنطلق من أعلى سقف في السُّلَّم الكمالي، وهو الولاية الإلهية، إلى أدنى سقف في التسفُّل البشري وهو ولاية الشيطان، وكأنها تُحاكي سقفي الوجود، الوجود الحقيقي بأشرف معانيه، والوجود الاعتباري بأخسّ معانيه، ليجد الإنسان العاقل المُختار نفسه أمام أهمّ وأخطر مُفترق طرق، فيختار لنفسه ما يُريد بعد أن تبيَّن له الرشد من الغيّ، وافترق أمامه الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ، فمن أسعفته سعادته كان من الفائزين، ومن غلبته شقوته كان من الخاسرين، والشقي من أهمل أمر آخرته، ولم يستوثق ليوم معاده، ذلك الذي لم يستجب لنداء فطرته، القاضي بدين التوحيد، وفيه يقول أمير المؤمنين علي عليه السلام: (**فمن يتبع غير الإسلام ديناً تتحقّق شقوته، وتنفصم عروته، وتعظم كبوته، ويكون مآبه إلى الحزن الطويل والعذاب الوبيل**)[(١)].

والحقّ واحد لا يتثنَّى، وهو مُستودع السعادة، كما أنَّ الكفر أُمَّة واحدة مهما اختلفت مراتبه، وهو مُستودع الشقاء، وهما معاً أمران يُقرِّرهما الإنسان بقوله وفعله، وظاهره وباطنه؛ قال تعالى: ﴿**وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ...**﴾ (**الكهف: ٢٩**)، و: ﴿**إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً**﴾ (**الإنسان: ٢٩**)، ولا ينبغي للعاقل أن يختار على الجنَّة شيئاً، وكما جاء في الأثر عن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام في وصية طويلة لهشام بن الحكم: (**وإنَّ أعظم الناس قدراً الذي لا يرى الدنيا لنفسه خطراً، أما إنَّ أبدانكم ليس لها ثمن إلا الجنة، فلا تبيعوها بغيرها**)[(٢)].

---

(١) نهج البلاغة: ج٢، ص٦١، رقم الخطبة: «١٦١»، تعليق الشيخ محمد عبده.

(٢) الأصول من الكافي، للكليني: ج١، ص١٩ في ذيل حديث ١٢.

والخطر هو: الحظ والنصيب والقدر والمنزلة. قال المازندراني: (قيل: وفي جعل الجنة ثمن=

أما التراكيب الجُملية للمقطع الثالث، فهي:

قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾

تقدَّم أنَّ الاسم الإلهي هو الذات المأخوذة بوصف من أوصافها اللائقة بها، وأنَّ الاسم الأعظم هو الذات مأخوذة بتمام أوصافها، وأنَّ اسم الحيّ جامع أو مرجع لصفات الذات، في حين إنَّ اسم القيوّم جامع ومرجع لأسماء الفعل، فيكون الاسم التركيبي من اسمي الحيّ القيّوم هو الاسم الأعظم بلحاظهما لا بلحاظه، كما أنَّ اسم الحيّ هو الاسم الأعظم بلحاظ صفات الذات، واسم القيّوم هو الاسم الأعظم أيضاً بلحاظ صفات الفعل.

وقد أشرنا إلى أنَّ الاسم الوحيد الذي يحكي الذات ويشير لصفاتها بالإجمال البسيط هو اسم: «الله»، فتكون المحصَّلة أنَّ هذا الاسم هو الاسم الأعظم، وهو المساوق للاسم التركيبي من اسمي الحيّ القيوّم، فيجري لاسم الذات: «الله» ما للاسم الأعظم وما للاسم التركيبي، ولكن مع لحاظ الإجمال والتفصيل، فالاسم: «الله» هو الاسم الأعظم إجمالاً، كما أنَّ الاسم التركيبي: «الحيّ» هو الاسم الأعظم تفصيلاً، وقد عرفت آنفاً - وتقدّم سلفاً في البحوث السابقة- بأنَّ الإجمال في المقام ليس هو الإجمال الأُصولي المكوَّن من علم بالجامع وإبهام في جهة الأطراف، وإنما هو الإجمال البسيط الذي هو فوق مرتبة التفصيل.

إذن فالمبدأ الذي تنطلق منه الولاية الإلهية هو الاسم الأعظم الجامع لكلّ الصفات والحاكي عنها بالإجمال البسيط، وإذا لاحظنا بأنَّ لا شيء ولا حقيقة

=الأبدان إشارة إلى أنَّ ثمن النفوس المجرّدة هو الله تعالى فكأنه عليه السلام قال: أما إنَّ أبدانكم ثمنها الجنة فلا تبيعوها بغيرها وأما نفوسكم المجرّدة وأرواحكم القدسية فإنما ثمنها هو الله سبحانه والفناء المطلق فيه، وفي مشاهدة الوجه الكريم فلا تبيعوها بغيرها). شرح أصول الكافي، للمازندراني: ج١، ص١٨٥.

في البين وراء هذا الاسم الإلهي التكويني، وليس اسم الاسم ـ وقد عرفت ذلك ـ وأنَّ الوجود الإمكاني بأسره مُتعلِّق به تعلَّق الحرف بالمعنى الاسمي، وأنه هو الغنيّ المطلق، وغناه ذاتيّ، وأنَّ كل ما عداه فقير محض، وفقره ذاتيٌّ أيضاً، يتبيَّن لك إجمالاً معنى الولاية الإلهية، وإطلاق القدرة والتصرّف والحكم، وما يتعلَّق بكلّ ذلك.

إنَّ اسم: «الوليّ»، يُعتبر من الأسماء الرائجة قرآنياً، مادّةً واشتقاقاً، وتكاد أن تكون مُناصفة بين الاسم والفعل، فعددها الكلي «٢٢٦» مورداً[١]، وهذا ما يكشف عن عناية خاصة بموضوعة الولاية، فالدين بأسره مرهون بها، فما لم تثبت ولاية المسلم لله تعالى ولرسوله وللمؤمنين فلا خير فيما يأتي به من أعمال، فشرط قبول الأعمال هو الولاية، كما سيأتينا ذلك في بيانات لاحقة.

ونتيجةً لاختلاف هذه الموارد فقد وقع خلاف في تحديد معنى الولي وهويّته، حتى أنَّ البعض قد ذكر أنَّ لكلمة الولي اثنين وعشرين معنى، والبعض زاد عليها، وما ذلك إلا لإيهام القارئ بأنَّ هذه الكلمة مجملة لا تُؤدّي إلى معنى واضح، وعندئذ يُلتزم بالجذر اللغوي لها، وما ذلك إلا لأغراض سياسية تتعلَّق بإضعاف ولاية أئمة أهل البيت عليهم السلام أو التشكيك بها، ولولا ذلك لَما كان هنالك زيغ في صرف الكلمة عن معناها الحقيقي، فإذا ما جاءت وصيّة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله في حقّ أمير المؤمنين علي عليه السلام في بيعة الغدير، حيث خطب بالمسلمين قائلاً: (... **أيّها الناس من أولى الناس بالمؤمنين من أنفسهم؟** قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: **إنّ الله مولاي وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فعليّ مولاه**)[٢]، جيء

(١) نقلاً عن الشهيد مرتضى مطهَّري. انظر: الولاية (الطبعة الفارسية). منه (دام ظله).

(٢) وقد كان يُردِّد صلى الله عليه وآله الجملة الأخيرة ثلاث مرّات؛ وبغية الوقوف على تفصيل المسألة انظر: الغدير، للشيخ عبد الحسين الأميني: ج١، ص١١.

لك بتلك المعاني السقيمة مجانبةً للحقّ وصرفاً للأُمَّة عن وجهتها الحقَّة، ولكن مع ذلك كلِّه فإنَّ الباحث المُحقِّق سيجد أنَّ الكثير من التخبّط في معنى كلمة الوليّ مرجعه الخلط بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي القرآني، فمن الواضح جداً أنَّ المعنى الاصطلاحي القرآني حاكم على المعنى اللغوي، بمعنى أنه هو الذي يُحدِّد المقصد اللغوي في صورة التوفّر عليه، لا أنَّ المعنى اللغوي يُحدِّد لنا المعنى الاصطلاحي[(١)].

نعم، لا بدَّ من وجود علقة ومناسبة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي.

وعلى أيّ حال، فإن هذه المعاني العديدة والمختلفة غالباً ما تعود إلى معانٍ قريبة من المحبّ والناصر والمدبّر والحاكم والمُتصرِّف، وقد ذهب ابن منظور إلى أنَّ كلمة الولي تأتي بمعنى الناصر، وبمعنى المتولِّي لأمور العالم والخلائق القائم بها[(٢)]، ولهذا فإنَّ الولي من أسماء الله عزَّ وجل، فهو مالك الأشياء جميعها والمتصرّف فيها، وقد صرَّح بذلك ثمَّ مثَّل بمثال تطبيقي على ولاية أمير المؤمنين علي عليه السلام، حيث يقول: (ومن أسمائه عزَّ وجل الوالي، وهو مالك الأشياء جميعها، المتصرّف فيها، وكأنَّ الولاية تشعر بالتدبير والقدرة والفعل، وما لم يجتمع ذلك فيها لم ينطبق عليه اسم الوالي...وقوله صلى الله عليه وآله: **من كنت مولاه فعلي مولاه، يحمل على أكثر الأسماء المذكورة**)[(٣)]، والتي منها التدبير والتصرّف.

---

(١) سوف يُوقفنا السيد الأُستاذ على بيانات في غاية الأهمية، رغم اختصارها وإيجازها، تدور حول تثبيت فكرة أنَّ هنالك لغة عربية ولغة قرآنية، وأنَّ اللغة القرآنية هي فوق مستوى اللغة العربية، وأنَّ اللغة العربية هي المادّة الأولية للغة القرآن لا لاستعمالاته.

(٢) انظر: لسان العرب، لابن منظور: ج١٥، ص٤٠٦.

(٣) النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير: ج٥، ص٢٢٧. وقد ورد في المتن: «**لم ينطلق عليه**»، والصحيح ما أثبتناه.

وهذان المعنيان ـ التدبير والتصرّف ـ هما اللذان تبادرا إلى ذهن أُسامة يوم أنكر على أمير المؤمنين علي عليه السلام أن يكون ولياً له، فقال مخاطباً الإمامَ علياً: لست مولاي، إنما مولاي رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال صلى الله عليه وآله ردّاً على أُسامة: «**من كنت مولاه فعليّ مولاه**»، وكل من ولي أمر واحد فهو وليّه[1].

إذن فمعنى المتصرِّف قد فهمه أُسامة جيداً، لذلك حاول إنكاره والتشبّث بولاية الرسول صلى الله عليه وآله فقط، ظنّاً منه أو لسبب آخر أنَّ هذه الولاية منحصرة بالرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، فجاء ردّه صلى الله عليه وآله سريعاً ليُثبت ما أنكره أُسامة على أمير المؤمنين علي عليه السلام، فتأكَّد لأُسامة ما أنكره على مولاه، وليته انتفع بذلك.

ولقد ذكر الراغب في مفرداته معنىً مهمّاً للولي بمعنى التتابع واللحوق من جميع الجهات، المكانية والدينية والنصرة والاعتقاد وتولّي الأمر، حيث يقول: (الولاء والتوالي أن يحصل شيئان فصاعداً حصولاً، ليس بينهما ما ليس منهما، ويستعار ذلك للقرب من حيث المكان ومن حيث النسبة ومن حيث الدين ومن حيث الصداقة والنصرة والاعتقاد، والولاية النصرة، والولاية تولّي الأمر...)[2].

وتقريبه هو الجلوس المُترادف بين شخصين، فالتالي يلي الأوّل، فيكون الوالي بمعنى الذي يلي الأوّل فيما كان عليه، فلا فاصل أجنبي بينهما، فإذا ذهب الأوّل حلَّ التالي محلَّه، ونال ما ناله الأوّل، فالمولَّى عليه قريب من الوليّ، والوليّ قريب من المولَّى عليه، لا فاصلة أو بينونة بينهما.

ومن ثَمَّ عندما يكون أمير المؤمنين علي عليه السلام مولى لكلّ من كان

---

(١) انظر: لسان العرب: ج١٥، ص٤١٠.

(٢) انظر: مفردات ألفاظ القرآن، للأصفهاني: ص٥٣٣.

رسول الله صلى الله عليه وآله مولاه فإنه يليه في كلّ ما كان عليه، وقد ثبت بالنصّ القرآني أنَّ النبي الأكرم أولى بالمؤمنين من أنفسهم؛ قال تعالى: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ...**﴾ (**الأحزاب: ٦**)، وأنه صلى الله عليه وآله نصَّ على أنَّ علياً عليه السلام مولى المؤمنين، وقد استفاد الشيخ الطبرسي من الراغب في تعريفه لكلمة الولي، حيث يقول: (الولي: وهو القرب من غير فصل، وهو الذي يكون أولى بالغير من غيره، وأحقّ بتدبيره، ومنه الوالي، لأنه يلي القوم بالتدبير، وبالأمر والنهي...)[١]، وهذا هو القدر المُتيقَّن من المعاني المُرادة من معنى الولي في الآية الكريمة.

وهو ما تبنَّاه الطباطبائي أيضاً، مُستفيداً ذلك من كلمات الراغب، حيث يقول: (والولاية وإن ذكروا لها معاني كثيرة، لكن الأصل في معناها ارتفاع الواسطة الحائلة بين الشيئين، بحيث لا يكون بينهما ما ليس منهما، ثم استعيرت لقرب الشيء من الشيء بوجه من وجوه القرب، كالقرب نسباً أو مكاناً أو منزلةً أو بصداقة أو غير ذلك، ولذلك يطلق الولي على كل من طرفي الولاية، وخاصة بالنظر إلى أنَّ كلاً منهما يلي من الآخر ما لا يليه غيره، فالله سبحانه وليّ عبده المؤمن، لأنه يلي أمره، ويدبّر شأنه، فيهديه إلى صراطه المستقيم، ويأمره وينهاه فيما ينبغي له أو لا ينبغي، وينصره في الحياة الدنيا وفي الآخرة)[٢].

ومن هنا تجد أنَّ استعمال كلمة الولي من الجهتين أو الطرفين صحيح، فالله تعالى وليٌّ لرسول الله صلى الله عليه وآله، وولي لأمير المؤمنين علي عليه السلام، ولسائر المؤمنين الصادقين، كما جاء في فقرة البحث: ﴿**اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ...**﴾، بمعنى المتصرِّف بهم والمدبِّر لأمرهم، والحاكم عليهم، والمُعين لهم في كل ما بهم إليه الحاجة، والمُعتني بهم بعناية خاصَّة، والمُحبّ والناصر لهم،

---

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٢، ص١٦٤.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج١٠، ص٨٨.

فهم المولَّى عليهم؛ كما أنهم أولياء الله أيضاً، بمعنى أنهم لا يوالون أحداً سواه، فالإطلاق صحيح من الجهتين، ومن هنا تقول مدرسة أهل البيت في الشهادة الثالثة من الأذان عندهم: (أشهد أنَّ علياً وليٌّ الله)، أي: أنَّ علياً لم يُوالِ غيرَ الله تعالى أبداً، كما هو الحال في إطلاق عنوان الأخ على طرفين، فكل طرف هو أخ للآخر، وهذا الاستعمال كثير الوقوع في اللغة العربية.

وفي المقام فإنَّ: (المولى من فوق لأنه يلي أمر العبد بسدِّ الخلّة، وما به إليه الحاجة، ومنه: المولى من أسفل، لأنه يلي أمر المالك بالطاعة، ومنه: المولى لابن العمّ، لأنه يلي أمره بالنصرة لتلك القرابة، ومنه: وليّ اليتيم لأنه يلي أمر ماله بالحفظ له، والقيام عليه. والوليّ في الدين وغيره، لأنه يلي أمره بالنصرة والمعونة، كما توجبه الحكمة والمعاقدة، فجميع هذه المواضع الأولى والأحقّ ملحوظ فيها)[1]. فإذا ما جعل الله تعالى عبداً من عبيده ولياً على قوم أو أُمَّة فطاعته من طاعة الله تعالى، ومعصيته معصية لله تعالى، بمعنى أنه يحمل كلَّ وظائف ومتعلَّقات الولاية، فكما أنَّ الله تعالى هو الأولى بنا من أنفسنا بمنطق الولاية العظمى الثابتة له بالذات، فكذلك وليُّه هو الأولى بنا من أنفسنا بمنطق الولاية العظمى الثابتة له بالعرض.

نعم، إنَّ المعاني الأُخرى التي تُساق في فهم كلمة الولي من الحبّ والنصرة وما شابه ذلك محفوظة في مادّة الكلمة ولكنها ليست طاردة للقدر المُتيقَّن منها في النصَّين القرآني والنبوي فيما يتعلَّق بولاية وإمرة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وولاية أمير المؤمنين علي عليه السلام على كافّة المؤمنين؛ وإخراج اللفظ من مؤدَّاه بحاجة إلى دليل أو قرينة صارفة، وهي مفقودة في المقام، بل إنَّ النصرة والمحبّة غير مقصودتين لا أوّلاً وبالذات ولا ثانياً وبالعرض، لا

---

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٢، ص١٦٤.

لعدم الحاجة إليهما ذاتاً، وإنما لغنى المناسبة عنهما، لأنهما ثابتتان ومفروغ منهما[١]، فتأريخ أمير المؤمنين علي عليه السلام كلّه نصرة وحبّ للإسلام والمسلمين، وما ذلك بالأمر الخفي فيه لِيُبرَّز بنصوص قرآنية ونبويّة، فقد أغناه حضوره في كلّ محافل النصر والعزّة والفخر في الذبّ عن دين الله تعالى، وفي نصرة نبيِّه عن التذكير به، وكيف يُشكّ في نصرته وحبّه وقد جُعل حبُّه إيماناً وبغضه كفراً؟[٢]، وما هذا إلى غيض من فيض، وقطرة من بحر عليّ عليه السلام.

هذا أوّلاً، وأما ثانياً: فإنَّ التولّي بمعنى الحبّ والنصرة لا بمعنى الإمامة الدينية والسياسية المقتضية للمرجعية والتدبير والتصرّف والقيادة والحكم، إنما يندرج ضمن الولاية بمعناها العام، المُشار إليه بقوله تعالى في المؤمنين: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْض...**﴾ (**التوبة: ٧١**)، وبقوله تعالى في الظالمين: ﴿...**وإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ...**﴾ (**الجاثية: ١٩**)، وعندما يختصّ الله تعالى ورسوله بولاية فذلك لأمر آخر غير هذا المعنى العامّ للولاية،

---

(١) نعم، غيره كان بإبراز هاتين الصفتين أولى، وأما طُعمة حروب الجهاد في سبيل الله تعالى، والأُخيشن في ذات الله سبحانه، والمتَّبع للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله اتّباع الفصيل أثر أُمّه، قائد البررة وقاتل الفجرة، فغير مُتصوَّر ذلك في حقّه أبداً.

وهذا واضح وجليّ لكلِّ منصفٍ ذي عينين، وما هذه المعاني والأوصاف المذكورة في حقِّه عليه السلام إلا غيض من فيض، ولقد ذكر المناوي شطراً منها. «انظر: فيض القدير: ج٤، ص٤٦٩، ح٥٥٩٠»، حيث ستجد عشرات بل مئات الأوصاف النبويّة الخاصّة بأمير المؤمنين علي عليه السلام، ولا تكاد تجد كتاباً لُمخالف فضلاً عن المؤالف قد مرَّ بذكره إلا جاء بشيء منها، برغبة منه أو رغماً عنه بمقتضى الدليل. منه (دام ظله).

(٢) قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (**حبّ علي إيمان وبغضه كفر**). «انظر: الخصال، للشيخ الصدوق: ص٤٩٦». وأيضاً: «ينابيع المودّة لذوي القربى: ج١، ص١٧٣». وقد روى الطبراني عن أم سلمة أنها قالت: (كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: **لا يُحبُّ علياً إلا مؤمن ولا يبغضه إلا منافق**). المعجم الكبير، للطبراني: ج٢٣، ص٣٧٥.

لاسيَّما وأنَّ هذا الأمر لابدَّ أن يكون ثابتاً لمن اختُصّ بولاية خاصَّة، كما هو حال أمير المؤمنين علي؛ لِمِا عرفت من بعض ما جاء فيه آنفاً، ولذلك فهو عليه السلام لا يحتاج نصّاً خاصّاً لإثبات الولاية له بالمعنى العامّ الثابتة لسائر المؤمنين، فعدم حاجته لذلك أولى؛ وأما غيره فحاجته أولى لدليل إثباتي آخر يُؤكّد أنَّ له الولاية بالمعنى العامّ فضلاً عن الخاصَّة، ولذلك نُؤكِّد بأنَّ المراد من النصوص القرآنية والنبوية الخاصّة في ولاية أمير المؤمنين علي عليه السلام إنما يُراد بها الولاية بمعناها الخاصّ الثابتة لله سبحانه ورسوله على المؤمنين، فيصحّ له أنّ يقول للأُمّة بأنه أولى بهم من أنفسهم، وأنَّ له ما للرسول صلى الله عليه وآله من الولاية الخاصّة بشطريها الدينية والسياسية، فيعود الأمر والنهي له دينياً ودنيوياً، وهذا هو خلاصة القول والفصل في القيادة والحكم والتصرّف والتدبير.

تحديد معنى الولاية في فقرة البحث

رغم أنَّ الولاية الواردة في فقرة البحث مطلقة، فلم يُعيَّن فيها المراد نصّاً، فتكون شاملة لجميع المعاني الآنفة، إلا أنَّ القدر المُتيقَّن منها هو الولاية بالمعنى الخاصّ، أعني: ولاية الحكم والتصرّف والتدبير، والذي يُؤكِّد ذلك هو القرينة اللفظية التي تحفّ النصّ، وهو قوله: ﴿**يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ**﴾، فالإخراج يقتضي القدرة على الحكومة المطلقة والتصرّف والتدبير، وهذا ما لا خلاف فيه، كما أنَّ ثبوته لله تعالى ما لا خلاف فيه أيضاً، وإنما الكلام فيما إذا اقترن هذا الإخراج الإلهي وارتبط بشخصٍ ما، فالإخراج نوع هداية خاصَّة، وسوف يأتينا في عدّة نصوص قرآنية نسبة الإخراج من الظلمات إلى النور لغير الله تعالى، حيث ينسبه للرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، فيكون ما ثبت لله تعالى من الولاية الخاصّة المطلقة في الحكم والتصرّف والتدبير ثابتة عيناً لرسوله صلى الله عليه وآله، وهو قوله تعالى: ﴿**يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ**

سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (المائدة: ١٦)، ولكنه إخراج بالعرض لا بالذات، لأنه موقوف على إذن من الله تعالى، وسوف تأتينا بعض تفصيلات المسألة في فقرة الإخراج.

إذن فالإخراج مقرون بالولاية، فإذا ثبتت الولاية الخاصّة لأحدٍ، ثبت له الإخراج الهدايتي من الظلمات إلى النور، وبالتالي يكون ذلك الإخراج الإلهي ثابتاً لكل وليّ لله تعالى ثبتت له الولاية بمعناها العامّ، فتصحّ الكبرى فيه، ولا يبقى سوى الصغرى المُعيِّنة للولي الخاص، وقد ثبت ذلك لأمير المؤمنين علي عليه السلام خاصّة دون غيره قرآناً وسنّة، ويُمكن الرجوع في ذلك إلى المصنَّفات التي تناولت ولايته عليه السلام، وكنا قد تعرَّضنا لذلك في أكثر من دراسة تخصّصية سابقة(١).

وفي ضوء ثبوت الولاية الخاصّة لأمير المؤمنين علي والأئمة من بعده عليهم السلام يثبت لهم الولاء الإيجابي بالمعنى الخاصّ بمرتبتيه أيضاً، فضلاً عن الولاء الإيجابي العامّ الذي يقتصر على الحبّ والمودّة؛ والمراد من الولاء الإيجابي الخاص هو النزول عند حكمهم وطاعتهم، في الإمامتين معاً، الدينية والسياسية، وأنَّ الخارج على ولايتهم خارج على ولاية الله ورسوله، والرادّ عليهم رادّ على الله ورسوله، وليس للأُمة الخيرة في أمرٍ تقضيه أو تقطعه دونهم، فلهم ما لله تعالى وما للرسول صلى الله عليه وآله من حرمة الخروج عن طوعهم، ووجوب النزول عند قضائهم، ولا خيرة لهم في ذلك البتّة، قال تعالى: **﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللهَ**

---

(١) لقد تعرَّض السيد الأُستاذ لذلك في دراسات عديدة، منها ما صدر ومنها ما لم يصدر بعد، إما بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة، فما صدر منها: (بحث حول الإمامة، العصمة، علم الإمام، الراسخون في العلم)، وأما ما لم يصدر منها فهو الأكثر، ويُمكن مراجعة مكتبته الصوتية والتصويرية للوقوف على ذلك.

وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً﴾ (الأحزاب: ٣٦)، وقد قضى الله تعالى ورسوله الأكرم صلى الله عليه وآله بالولاية الخاصّة لأمير المؤمنين علي وللأئمة من ولده عليهم السلام ولزوم طاعتهم، فلا اجتهاد في قبالهم، ولا عذر للمُقصِّر في حقِّهم، فمن ادَّعى أنَّ له الاختيار في ذلك يكون مخالفاً للنصّ الصريح بعدم الخيرة، وهو عصيان مُبين، **﴿وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً﴾**، وعليه فالولاء الإيجابي الخاصّ بمرتبتيه هو لزوم الطاعة المطلقة لهم، على حدِّ ما هو ثابت عقلاً ونصّاً لله تعالى ولرسوله الأكرم صلى الله عليه وآله.

ولأجل ولايتهم الخاصّة ووجوب الولاء الخاصّ بالمعنى المتقدِّم لهم، فقد ورد فيهم ما لم يرد في غيرهم البتّة، ونكتفي برواية طويلة ينقلها صاحب الكشَّاف، ثم ينقلها الفخر الرازي عنه ويُعلِّق عليها بما يقطع دابر الشكّ.

أما الرواية ـ التي يذكرها في ذيل تفسيره لآية المودّة ـ فهي: عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: (**من مات على حبّ آل محمد مات شهيداً، ألا ومن مات على حبّ آل محمد مات مغفوراً له، ألا ومن مات على حبّ آل محمد مات تائباً، ألا ومن مات على حبّ آل محمد مات مؤمناً مستكمل الإيمان، ألا ومن مات على حبّ آل محمد بشّره ملك الموت بالجنّة ثم منكر ونكير، ألا ومن مات على حبّ آل محمد يُزَفّ إلى الجنّة كما تُزفُّ العروس إلى بيت زوجها، ألا ومن مات على حبّ آل محمد فتح له في قبره بابان إلى الجنّة، ألا ومن مات على حبّ آل محمد جعل الله قبره مزار ملائكة الرحمة، ألا ومن مات على حبّ آل محمد مات على السنّة والجماعة، ألا ومن مات على بغض آل محمد جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه آيس من رحمة الله، ألا ومن مات على بغض آل محمد مات كافراً، ألا ومن مات على بغض آل محمد لم يشمَّ رائحة الجنة**)[1].

---

(١) تفسير الكشَّاف، للزمخشري: ج٤، ص٢١٤.

ثم يُعلِّق الفخر الرازي قائلاً: (هذا هو الذي رواه صاحب «الكشاف»، وأنا أقول: آل محمّد صلى الله عليه وسلم هم الذين يؤول أمرهم إليه، فكلّ من كان أمرهم إليه أشدّ وأكمل كانوا هم الآل، ولا شك أنَّ فاطمة وعلياً والحسن والحسين كان التعلّق بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم أشدّ التعلّقات، وهذا كالمعلوم بالنقل المتواتر، فوجب أن يكونوا هم الآل.

وأيضاً اختلف الناس في الآل فقيل هم الأقارب وقيل هم أمّته، فإن حملناه على القرابة فهم الآل، وإن حملناه على الأمّة الذين قبلوا دعوته فهم أيضاً آل، فثبت أن على جميع التقديرات هم الآل، وأما غيرهم فهل يدخلون تحت لفظ الآل؟ فمختلف فيه.

وروى صاحب «الكشاف» أنه لما نزلت هذه الآية قيل: يا رسول الله من قرابتك هؤلاء الذين وجبت علينا مودّتهم؟ فقال: **علي وفاطمة وابناهما**، فثبت أنَّ هؤلاء الأربعة أقارب النبي صلى الله عليه وسلم، وإذا ثبت هذا وجب أن يكونوا مخصوصين بمزيد التعظيم ويدلّ عليه وجوه...)[1].

ثمَّ ساق أدلّة قرآنية وروائية تدلّ على ذلك، وختم قوله بأبيات ولائية لآل محمد صلوات الله عليهم أجمعين قالها الإمام الشافعي في حقِّهم.

ونقول: كيف يُمكن تفسير ولايتهم الخاصة بالولاية بالمعنى العامّ الثابتة لسائر المؤمنين وقد جاء فيهم مثل ذلك؟ وكيف يكون حبُّهم إيماناً وبغضهم كفراً دون أن تكون لهم الولاية الخاصّة بقسميها، ولو كانت ولايتهم علينا ليست الولاية الدينية والسياسية المقتضية لجميع معاني القيادة والحكم والتصرّف والتدبير، وتولِّينا لهم ليس بمعنى لزوم طاعتهم، وإنما بمعنى الولاية بمعناها العامّ، المقتصرة على الحبّ والمودّة، والثابتة لسائر المؤمنين،

---

(١) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) للإمام الرازي: ج٢٧، ص١٥٠.

فهل ثبت لأحد سواهم من المؤمنين أنه من مات على حبِّه مات شهيداً ومغفوراً له وتائباً ومؤمناً مستكمل الإيمان، وأنَّ من مات على بغضه جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه آيس من رحمة الله، ومات كافراً، ولم يشمَّ رائحة الجنة؟ ﴿فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (يونس: ٣٥)، وكيف يُقاس بهم أحد وهم السبيل إليه سبحانه[١]، وصراطه المُستقيم[٢]؟ فطوبى لهم وللسائرين على هذا السبيل والصراط المستقيم، ﴿قُلْ هَـذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللهِ وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (يوسف: ١٠٨).

ونقول أيضاً: لِمَ هذا الأمر بوجوب مودّتهم؟

ربَّما يُقال بأنَّ ذلك اتّباع لقوله تعالى: ﴿...قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى...﴾ (الشورى: ٢٣)، أي: تحقيقاً لأجر الرسالة الذي طلبه رسول الله صلى الله عليه وآله.

ولا ريب بأنَّ الرسول قد طلب أجر رسالته فكانت مودّة أهل بيته عليهم السلام، ولكنه لا يُشكِّل نفعاً يعود على الرسول صلى الله عليه وآله، فهو لم يطلب شيئاً لنفسه البتّة، وإنما طلب ذلك لأجل الأُمّة نفسها، فهي التي تنتفع بهذه المودّة، وأما أجره فهو على الله تعالى، وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللهِ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (سبأ: ٤٧)، فكان

---

(١) قال أمير المؤمنين علي عليه السلام في خطبة له بعد انصرافه من صفّين يصف فيها آل النبي صلى الله عليه وآله: (**هم موضع سرّه...لا يقاس بآل محمد صلى الله عليه وآله من هذه الأمّة أحد، ولا يُسوَّى بهم من جرت نعمتُهم عليه أبداً...لهم خصائص حقّ الولاية، وفيهم الوصيّة والوراثة**). انظر: نهج البلاغة، للإمام علي عليه السلام: ص ٤٢ خطبة: «٢»، ضبط نصّه وابتكر فهارسه العلميّة الدكتور صبحي الصالح.

(٢) عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (**والله نحن الصراط المستقيم**). انظر: «تفسير نور الثقلين، للشيخ عبد علي العروسي الحويزي: ج١، ص٢١، ح٨٩».

مثَل مودّتهم مثل الأمر بوجوب عبادة الله تعالى وحده، فقد ألزمَنا سبحانه بذلك دون أن ينتفع بشيء منه، وحاشاه من ذلك، إنما النفع عائد أوّلاً وآخراً علينا بعبادتنا له سبحانه، وهكذا هي مودّتهم، ولا ريب بأنَّ هذا الاقتران والتماثل يجعلان الإنسان العاقل المتدبّر يتأمَّل كثيراً في سرِّ وجوب حبّهم ومودّتهم.

إذن، فلماذا هذا الوجوب واللزوم بمودّتهم، مع أنَّ المنتفع بذلك هو المُحبّ وليس المحبوب؟ وبعبارة أُخرى: ما هي فائدة الحكم بوجوب مودّتهم ما داموا هم غير المنتفعين بذلك؟

إنَّ هذا التشديد على لزوم مودّتهم يحمل في طيّاته لزوم متابعتهم، فكيف تجتمع هذه المودّة والمحبَّة المدَّعاة مع مخالفتهم؟ أَوَ ليس عزلهم وتركهم وسلبهم ما أراد الله تعالى لهم من الولاية يُشكِّل تناقضاً لدعوى محبَّتهم؟ أَوَ ليست دعوى الحبّ والمودّة لهم عليهم السلام أن لا نوالي أعداءهم؟

لقد ذكر جملة من المُحقِّقين بأنَّ أقرب الطرق للاتباع هو تحقّق الحبّ والمودّة، فالعلم وإن كان مؤثّراً وله نصيبه ولكنَّ العاطفة والعلاقة الوجدانية أعمق تأثيراً، وأشدّ سطوة على سلوك المُحبّ باتجاه المحبوب، و: (**هل الدِّين إلاّ الحبّ**)[(١)]؟

نعم، إنَّ: (**الدِّين هو الحبّ، والحبّ هو الدِّين**)[(٢)]، وليس المراد من الحبّ والعاطفة في المقام بُعدها الساذج، وإنما هو الحبّ المسؤول والمودّة العبادية والعاطفة الدينية المُلتزمة، فمن صدر منه ما يُخالف ذلك سقط عنه كلّ ذلك، بذلك تبطل دعوى القائلين بالجمع بين مودَّتهم عليهم السلام واتّباع غيرهم، فذلك ما لا يكون ولا يستقيم، وإن كان فلن يُوافق القبول، والله سبحانه وتعالى إنما يُريد أن يُعبد في السماوات والأرض من حيث يُريد لا من حيث

---

(١) الرواية عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام. «الخصال: ج١، ص٢١، ح٧٤».

(٢) الرواية عن الإمام الباقر عليه السلام. «تفسير نور الثقلين: ج٥، ص٢٨٥ ح٤٩».

نُريد؛ ولولا الإطالة لأشبعنا ذلك بحثاً وتحقيقاً، ولكن لذلك مناسبات أُخرى في مجالات العقيدة والفلسفة والعرفان.

وعلى أيّ حال، فإنَّ محبَّتهم ومودَّتهم الواجبة على كلّ مسلم، بل على كلّ إنسان، إنما تُمثّل السقف الأوّل والمرتبة الأُولى من الولاء الإيجابي الخاصّ بهم عليهم السلام، وأما المرتبة الثانية من مراتب الولاء الإيجابي الخاصّ بهم فتتشكَّل من مرتبتين أساسيتين، هما مرتبة الإمامة والولاية الدينية، ومرتبة الإمامة والولاية السياسية، وفي كلّ مرتبة منهما لابدَّ من أمرين متلازمين مُتداخلين، لا يُمكن التفكيك بينهما أبداً، الأوّل يمثّل لزوم طاعتهم ومتابعتهم بوجودهم المجموعي، والثاني يمثّل البراءة من أعدائهم جميعاً، وإذا ما كان هنالك نوع تقدّم وتأخّر بين ولايتهم والبراءة من أعدائهم فإنَّ للبراءة من أعدائهم قصب السبق على نفس القول بولايتهم، ولهذا المعنى الدقيق جذور قرآنية نستلُّها من نفس آية الكرسي، فقد تقدّم في بحوث المقطع الثاني من الآية، وهو قوله تعالى: ﴿...**فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِالله فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىَ**...﴾ (**البقرة: ٢٥٦**)، أنَّ الإيمان بالله تعالى متوقّف على الكفر بالطاغوت، فإذا ما تحقَّق كفرنا بالطاغوت والبراءة منه قولاً وعملاً نكون قد تقدَّمنا واقتربنا من الإيمان بالله تعالى، وقد مثّلنا لضرورة تقديم الكفر بالطاغوت على الإيمان بالله تعالى بضرورة تقديم مرتبة التخلِّي عن الموبقات على مرتبة التحلِّي بالمثوبات، وفقاً للنظام الحاكم في دائرة السلوك الأخلاقي، وهو سير عقلائي لا غُبار عليه، ولعلنا نُوفَّق لزيادة في تحقيق ذلك في مطالب بحوث تفسيرنا الموضوعي للآية الكريمة.

إنَّ هذه المرتبة الثانية من الولاء الإيجابي الخاصّ بقسميها وشطريها ـ المُلزمة لنا بالطاعة المطلقة والمتابعة لهم في أُمور ديننا ودُنيانا ـ يتوقَّف عليها نفس الحبّ والمودّة، بمعنى أنَّ دليل الحب والمودّة لهم هو طاعتهم ومتابعتهم،

فإن انتفى ذلك انتفت محبَّتهم، فالحديث عن حبِّهم ومودَّتهم هو حديث عن طاعتهم ومتابعتهم، ولهذا التوقُّف من قبل المرتبة الأُولى على المرتبة الثانية من الولاء الإيجابي الخاصّ بهم عليهم السلام جذور قرآنية أيضاً، وهو قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ **(آل عمران: ٣١)**، فلا جدوى لهذا الحبّ ما لم يُؤيَّد بالمتابعة والطاعة المطلقتين في الإمامتين الدينية والسياسية معاً[١]، وإنما طُرد إبليس من رعيل الملائكة ونعيم الجنَّة، وصار ملعوناً رجيماً لأنه أخلَّ برسوم الطاعة، فكشف بذلك

---

(١) من الواضح أنه لا يُوجد توقّف من قبل الإمامة الدينية على الإمامة السياسية، فإن آلت لهم مقاليد الحكم فلهم الإمامتان معاً الدينية والسياسية، وإن انتفت عنهم الإمامة السياسية ـ الحكومة والسلطة ـ ظلماً وعدواناً، فإنَّ الإمامة الدينية لا تنتفي عنهم أبداً، فهنالك إمامة سياسية محدودة، وهنالك إمامة قرآنية مطلقة مرتبطة بالولايتين التكوينية والتشريعية معاً، وهذه الولاية محفوظة لهم، بل ليس لأحد المساس بها، فما سلبوه عنهم يقتصر على الإمامة السياسية فقط، مقام الحكومة والسلطة لا غير، لأنَّ ذلك موقوف على متابعة الناس لهم، وأما إمامتهم القرآنية فغير موقوفة على أحد، وهي الإمامة الإبراهيمية الإلهية، والتي ليس لأحد منهم عليهم السلام أن يتنازل عنها البتّة، وليس لأحد شرعاً أن يُنازعهم فيها أيضاً، وقد عملت السلطات الحاكمة حتى انتهاء عصر الأمويين على القضاء على إمامتهم السياسية، فنجحوا وأبعدوا الأُمّة عن قادتهم الحقيقيين، وعملت الحكومة العباسية على تجريدهم من الإمامة الدينية التشريعية، وذلك بنصب أئمة لمذاهب فقهية ومدارس عقائدية، فنجحوا في ذلك نسبياً دون أن يُجرّدوهم من مقامهم الديني الذي حفظته وتوارثته مدرسة أهل البيت عليهم السلام، ولو كانت إمامتهم الدينية على غرار إمامتهم السياسية لَما بقي لمدرسة أهل البيت عليهم السلام عين ولا أثر، وأما الإمامة والولاية التكوينية فهي بمنأى عن الجميع: ﴿...**وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً**﴾. «الإسراء: ٨٨»، ولمراجعة تفصيل الفوارق بين أقسام الإمامة، ومعرفة النتائج المترتّبة عليها ننصح بالرجوع إلى كتبنا ودراساتنا في ذلك. منه (دام ظله).

الخلل خللاً حقيقياً في دعوى الحبّ، وبعبارة أُخرى: إنه أثبت بعصيانه أمر ربِّه تعالى نفاقَه وكذبَه، ومن ثبت عنه ذلك فليس لـه أن يـدَّعي بعـده وصـلاً وحبّاً.

ثم إنَّ لهذه المرتبة الثانية من وجوب الولاء الإيجابي الخاصّ بهم عليهم السلام على مستوى الولاية الدينية والتشريعية لوازم مهمّة، وهي ضرورة أن تكون للمتبوع أوامر ونواهٍ، وإلا فما جدوى الأمر بمتابعتهم، وعندئذٍ يلزم منّا البحث في أوامرهم بغية الفعل، ونواهيهم بغية الترك، على حدِّ ما كان لله تعالى ورسوله، والعمل على متابعة آثارهم في الأمر والنهي واجب شرعي، كما هو الحال في لزوم البحث عن تكاليفنا في القرآن الكريم وسنّة نبيه صلى الله عليه وآله.

من هنا سيتبيَّن لنا بوضوح مدى صدق دعوى حبِّنا لهم، فإذا ما صدرت منّا طاعة شكرنا ربّنا، وإذا ما صدر تقصير استغفرناه سبحانه، ولا طاعة لله مقبولة بغير طاعة رسوله صلى الله عليه وآله، ولا طاعة لرسوله بغير طاعة الأئمة من أهل بيته عليهم السلام، وبالجمع بين المقدَّم والتالي ينتج لنا أنَّه لا طاعة لله تعالى بغير طاعتهم عليهم السلام، وقد عرفت في مورد قصّة السجود لآدم عليه السلام أنَّ الله تعالى أوقف طاعته على السجود ـ وهو أعمق مراتب الطاعة ـ لآدم عليه السلام، أما الملائكة فسجدوا لآدم عليه السلام مُسلِّمين، وأما إبليس فقد: ﴿...**أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ**﴾ **(البقرة: ٣٤)**.

وبذلك نخلص إلى أنَّ الـولاء الإيجابي الخاصّ بهم عليهم السلام ذو مراتب عديدة، وكلّها ثابتة لهم قرآناً وسنّة، وهي:

١. مرتبة الولاء الإيجابي الخاصّ بهم على مستوى الحبّ والمودّة.

٢. مرتبة الولاء الإيجابي الخاصّ بهم على مستوى الإمامة الدينية والولاية التشريعية القائمة على أساس إراءة الطريق.

٣. مرتبة الولاء الإيجابي الخاصّ بهم على مستوى الإمامة السياسية.

٤. مرتبة الولاء الإيجابي الخاصّ بهم على مستوى الإمامة والولاية التكوينية، القائمة على أساس الإيصال إلى المطلوب.

ولهذه المراتب الأربع أدلّتها التفصيلية، فبعضها يُركِّز على إثبات الحبّ والمودّة كما في آية المودَّة، والبعض الآخر يُركِّز على المرجعية الدينية والتشريعية[1] كما في حديث الثقلين، وبعضها بصدد إثبات إمامتهم السياسية، وأُخرى تثبت ولايتهم التكوينية، ومن هنا لا بدَّ من الفصل في هذه الأدلّة، ولابدَّ من تقسيمها وتحديد مقاصدها، وهي بمجموعها الكلّي تشكِّل لنا مرجعيتهم الكبرى في الولاء لهم في الدين والدنيا، وفي ضوئها يترتّب علينا أداء الولاء الإيجابي بجميع مراتبه، مرتبة الحبّ والمودّة، ومرتبة المرجعية الدينية، ومرتبة المرجعية السياسية.

وهذه المراتب جميعاً لها لازم حقيقي لإثباتها، وهو البراءة من أعدائهم على جميع المستويات، فلا يجتمع حبُّهم مع حبّ أعدائهم وخصومهم، كما لا يجتمع الحقّ والباطل أبداً، فإن ادُّعي اجتماع ذلك فهو الباطل محضاً، كما لا يجتمع القول بإمامتهم ـ بأيِّ قسم من أقسامها الآنفة ـ مع القول بإمامة غيرهم،

---

(١) المرجعية الدينية والتشريعية يُراد بهما معنى واحد أو مُتقارب في المقام، ولكنّ هنالك أمر آخر قد يُعبَّر عنه أيضاً بالولاية التشريعية، والولاية التشريعية لا تقتصر على بيان الأحكام والكشف عنها، وإنما تتجاوز ذلك إلى مرحلة التأسيس، فكما أنَّ الله تعالى هو المشرّع الأوّل والأساسي للأحكام الشرعية، فإنَّ هذه الوظيفة الإلهية بمقدار ما مُنحت للنبيّ صلى الله عليه وآله وللأئمة من أهل البيت عليهم السلام، ولذلك فالولاية التشريعية أضيق دائرة من عنوان المرجعية الدينية الصادقة على الفقيه، وقد استعمل السيد الأُستاذ (دام ظله) اصطلاح المرجعية الدينية لأنه شامل للولاية التشريعية من جهة، وعنوان مأنوس به في الثقافة الإسلامية والحاضرة العلمية، ولعلَّه في أكثر من مورد أراد الولاية التشريعية عيناً فعبَّر عنها بالمرجعية الدينية، لِما نبَّهنا له، وقد اقتضى منّا ذلك التنويه.

فذلك باطل أيضاً.

جدير بالذكر أنَّ ولايتهم التكوينية هي فوق مستوى الولاء الإيجابي الخاصّ بهم عليهم السلام، لأنها جارية في التكوين مجرى الشمس والقمر لا يُوقف أثرها قائم ولا قاعد، وإنما ذكرناها في المقام لثبوتها لهم أوّلاً، ولمناسبة البحث في موضوعة الولاية ثانياً، ولكي يتّضح شطر مهمّ من إمامتهم القرآنية الكبرى، الجامعة لولايتهم الدينية والتشريعية والسياسية والتكوينية.

تنبيه: في ضوء تفسير معاني الظلمات والنور يتحدّد لنا نوع الولاية، فمثلاً لو أُريد بالظلمات الجهل بالدين والأحكام الشرعية، وأنَّ النور هو بيان الأحكام وإراءتها، فإنَّ الإخراج من قبل النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام إنما يكون بواسطة ولايتهم التشريعية، وإن كان الإخراج بمعنى إيصال المريد إلى المطلوب فهو إيصال بالولاية التكوينية؛ وربما فهم البعض من ظاهر كلمات الطباطبائي أنه يرى بأنَّ المراد من الولاية في فقرة البحث هو خصوص الولاية التشريعية، وهو قوله: (وذكر تعالى أيضاً لنفسه الولاية على المؤمنين فيما يرجع إلى أمر دينهم من تشريع الشريعة والهداية والإرشاد والتوفيق، ونحو ذلك كقوله تعالى: ﴿**اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ**﴾)[1]، وهو قول صحيح بالولاية التشريعية، ولكنه لا يُقصر فقرة البحث على ذلك، بمعنى أنَّ هذه الفقرة يُستفاد منها ذلك، أو يُمكن الاستدلال بها على الولاية التشريعية لله تعالى؛ ومن الواضح بأنَّ إثبات شيء لا ينفي ما عداه.

ملامح ولاية الطاغوت

كلّ ما يُمكن أن نتصوّره في ولايتنا لله تعالى من رسوم الطاعة والمتابعة والنصرة له وعدم الركون لغيره يقع في قباله، والله تعالى غيور لا يقبل ممَّن

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٦، ص١٣.

اتّخذه ولياً صدور أدنى شرك به، بخلاف الولاية الطاغوتية فإنها تتحقَّق بأدنى مصاديق المتابعة له، ولعلَّ هذا من الأُمور الخطيرة والمصيرية في حياة المسلم عموماً والمؤمن خصوصاً، فإنَّ الركون للطاغوت بشيء مُؤدَّاه الخروج بذلك القدر من ولاية الله تعالى، والخروج من ولاية الله تعالى كائن وصادق، وإن كان سببه فعلاً يسيراً، ومن هنا تتجلَّى أهمية التوبة والإنابة والعود لله تعالى، وكلَّما عاد الإنسان إلى الله تعالى بالتوبة قابله بالعفو والمغفرة، ما لم يكن مستخفّاً بذلك، فيخرج عن ولايته مطلقاً، ولا يخرج منها إلا الجاهل بالله تعالى، الوضيع القدر.

إنَّ ولايتنا لله تعالى لا تصدق حقّاً ولا تثمر شيئاً ما لم نتخلَّ عن كلّ العلائق والمتعلّقات الطاغوتية، وأبشع تلك المتعلّقات والأمراض الوبيلة: حبّ الدنيا والخلود إلى الأرض والدسّ في التراب؛ وقد ورد في ذلك رواية جليلة القدر عظيمة المضامين لا ينبغي الإغفال عنها أبداً.

فعن محمد بن مسلم قال: (سُئل علي بن الحسين عليهما السلام: أي الأعمال أفضل عند الله؟ قال: **ما من عمل بعد معرفة الله عزَّ وجلَّ ومعرفة رسوله صلى الله عليه وآله أفضل من بُغض الدنيا، فإنَّ لذلك لشِعَباً كثيرة، وللمعاصي شِعَب، فأوّل ما عصي الله به الكبر، معصية إبليس حين أبى واستكبر، وكان من الكافرين، ثمَّ الحرص، وهي معصية آدم وحواء عليهما السلام حين قال الله عز وجل لهما: ﴿فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَـذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، فأخذا ما لا حاجة بهما إليه، فدخل ذلك على ذرّيتهما إلى يوم القيامة، وذلك أنَّ أكثر ما يطلب ابن آدم ما لا حاجة به إليه، ثمَّ الحسد، وهي معصية ابن آدم حيث حسد أخاه فقتله، فتشعّب من ذلك حبّ النساء، وحبّ الدنيا، وحب الرئاسة، وحبّ الراحة، وحبّ الكلام، وحبّ العلوّ والثروة، فصرن سبع خصال، فاجتمعن كلّهنَّ في حبّ الدنيا، فقال الأنبياء والعلماء بعد معرفة ذلك: حبُّ الدنيا رأس كلّ خطيئة،**

والدنيا دنياآن، دنيا بلاغ، ودنيا ملعونة)[١].

شبهة الخلط بين التولِّي والتعاطي

لعلَّ كثيراً منا يتصوَّر بأنَّ تولّينا لله تعالى وتولّيه علينا، يقتضي منّا قطع الصلة مطلقاً بالطواغيت وأتباعهم، فمن الواضح جدّاً أننا قد نُهينا عن موالاة غير المسلم، وفي نصوص قرآنية لا يسعنا استعراضها جميعاً، فضلاً عن الوقوف عندها، نذكر منها: قوله تعالى: ﴿**لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ...**﴾ (**آل عمران: ٢٨**)، وهي صريحة في الحرمة والنهي. وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُواْ للهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَاناً مُّبِيناً**﴾ (**النساء: ١٤٤**)، وفي هذا تحذير خطير.

فإن قيل بأننا نحتاج للقوة والمنعة والعزة، وقد لا يكون هذا إلا بهم.

ولكنه مردود بقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ العِزَّةَ للهِ جَمِيعاً**﴾ (**النساء: ١٣٩**).

ثمّ يتوسَّع في دائرة الداخلين في ولاية الطاغوت، فلا يقتصر ذلك على الكفَّار، ليشمل ولاية كلّ غير مسلم مؤمن، وهو قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾ (**المائدة: ٥١**)، وقوله: ﴿**وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ**﴾ إذ فيه دلالة على أنَّ هؤلاء جميعاً قد خرجوا من ولاية الله تعالى إلى ولاية الشيطان، والداخل في ولاية الشيطان ليس من الله تعالى بشيء، وهو من الأخسرين أعمالاً، الذين ضلَّ سعيهم في الحياة الدنيا.

وهنا ينبغي أن نسأل عن حدود متعلَّق النهي، فقد نُهينا عن تولِّيهم، أي:

---

(١) الأُصول من الكافي: ج٢، ص٣١٧، ح٨. والآية هي: «الأعراف: ١٩».

اتّخاذهم أولياء لنا، وهذا واضح وجليّ، ولكن هل يُراد بعدم التولّي لهم قطع كافّة الاتصالات بهم؟

هل يعني ذلك أن نكفَّ حتى عن تقديم العون الإنساني لهم؟ وأن نعمل على قتالهم وتخليص الأرض منهم؟ هل معنى ذلك أن لا نهتمّ لأمرهم، ولا نسعى لخلاصهم؟ وبمعنى أعمق: هل يشمل ذلك الحبَّ والمودّة لهم؟ فمن كان أبواه كافرين أو غير مسلمين هل يُؤثم على مودّتهما وتواصله معهما؟ وغير ذلك من العلاقات الاجتماعية والروابط الأُسرية.

لا ريب بأنَّ كثيراً ممَّا ذكرنا لا صلة له بتولّيهم، بمعنى أنَّ مساعدة فقيرهم، وعلاج مريضهم، والعمل على هدايتهم، ومودّة الأقرباء منهم، لا يُشكِّل خروجاً عن ولاية الله تعالى، فذلك غير مشمول بنصوص النهي عن ولاية الكافر، لأنها ليست تولّياً لهم.

وهنالك شواهد تأريخية كثيرة جدّاً تدعم ذلك؛ ولعلّ من أعظم وأعمق النصوص الروائية الواردة في ذلك قول أمير المؤمنين عليّ في عهدٍ كتبه لواليه على مصر مالك الأشتر، يقول فيه: (...**وأشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبّة لهم، واللطف بهم، ولا تكوننّ عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أُكلهم، فإنهم صنفان، إما أخ لك في الدين، وإما نظير لك في الخلق، يفرط منهم الزلل، وتعرض لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطهم من عفوك وصفحك، مثل الذي تحبّ أن يعطيك الله من عفوه وصفحه، فإنك فوقهم، ووالي الأمر عليك فوقك، والله فوق من ولّاك**)[1].

ويكفينا من ذلك قوله: (**وأشعر قلبك الرحمة للرعية، والمحبّة لهم، واللطف بهم**) فإنه غير مقصور على المسلمين البتّة؛ بقرينة قوله: (**وإما نظير لك في الخلق**).

---

(١) نهج البلاغة: ج٣، ص٨٤، تعليق الشيخ محمد عبده.

ومن ثمّ يثبت لدينا أنَّ توليهم شيء والعمل معهم أو التعاطي معهم شيء آخر، فالمراد من تولّيهم هو الخضوع لهم والعمل على نصرتهم وتحقيق أهدافهم المغرضة، كما حال كثير من الحكّام وولاة أُمور المسلمين في أصقاع الأرض، الذين دأبوا على الدفاع عن أهداف الغرب ومصالحه، على حساب ديننا ومجتمعنا، فذلك منهيّ عنه جزماً، ومن الواضح بأنَّ أتباع الطاغوت ليسوا كلهم حكّاماً وأصحاب سطوة ونفوذ، فكثير منهم إنسانيون من الدرجة الأُولى، تجد الصدق عندهم والإخلاص في عملهم، فلو قطعنا التعاطي معهم لتوقَّفت الكثير من مرافق الحياة عندنا، وليس ذلك مربوطاً بطلب العزّة منهم، وإنما هو التكافل الاجتماعي العامّ والتعارف والتقارب وتبادل الخبرات، وقد قال تعالى في ذلك: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ (**الحجرات: ١٣**). ولذلك لا ينبغي الخلط بين مفهوم التولّي ومفهوم التعاطي، علماً بأنَّ التعاطي له حدوده ورسومه، وكلّها تصبّ في صالح مصالح المسلمين، على أن تكون العزّة والمنعة للمسلمين، وأن لا يكون التعاطي معهم من باب الإذلال لنا والمتابعة لهم، وهذا واضح.

وبالتالي فإنَّ دُعاة القتال لهم وقطع وشائجهم والعمل على التخلّص منهم لم يفقهوا من آيات القتال شيئاً، ولم يُحيطوا بمعنى ولاية الله تعالى خبراً، فصالوا وجالوا وألّبوا الناس علينا وبغّضونا إليهم، ونفّروهم من الإسلام والمسلمين كافَّة، فكانت الغلظة خُلقهم، والجهالة سمتهم، والحماقة منهجهم، وقد قال سبحانه: ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ...**﴾ (**آل عمران: ١٥٩**)، والفضاضة خلق الشيطان، فكيف لأولياء الله تعالى التخلُّق بذلك؟

السرّ في إفراد المبدأ الفاعلي للولاية

لقد اكتفت فقرة البحث في نسبة الولاية إلى الله تعالى دون سواه ممَّن ثبتت لهم الولاية، فقالت: (اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ)، في حين إننا نُطالع النسبة للغير في أكثر من نصّ قرآني، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ...﴾ **(المائدة: ٥٥)**، حيث نسبت الولاية لأطراف ثلاثة؛ وأيضاً: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ... نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ...﴾ **(فصّلت: ٣٠-٣١)**، حيث تنسب الولاية للملائكة، وقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ...﴾ **(التوبة: ٧١)**، حيث تُعمِّم نسبة الولاية لسائر المؤمنين، وإذا كان الأمر كذلك فما هو سرّ الإفراد بالله تعالى حصراً في آية الكرسي؟

الجواب من وجهين:

الأوّل: هو أنَّ كل ولاية ثابتة للغير فهي ثابتة لله تعالى بالأصل وللغير بالعرض، بمعنى أنه لا يُوجد في عرض ولايته شيء، وبالتالي فالآيات التي تناولت ولاية الغير تُريد الإشارة إلى طوليتها بالنسبة لولاية الله تعالى[(1)]، وفقرة البحث إنما اقتصرت على ولاية الله تعالى فلأنها الأصل الذي يتفرَّع عليها ولاية الآخر، فولاية الآخر غير منظورة في حضور ولاية الله تعالى، لأنها ليست في عرضها.

---

(١) المراد بالولاية الطولية ليس في قبال العرضية فقط، وإنما في قبال الاستقلال الكلي والنسبي مطلقاً، فالولاية الطولية بمعنى ابتداء التصرّف الغيري من حيث انتهاء التصرّف الإلهي تحمل معنى الطولية، ولكنها لا تختلف في نتيجتها مع الولاية العرضية التفويضية الاستقلالية الممنوعة نقلاً وعقلاً، ولذلك فالصحيح في الولاية التكوينية الطولية فيما إذا كانت بمعنى المظهرية والتجلّي، كما سيأتينا ذلك في بيانات عدَّة في التفسيرين التجزيئي والموضوعي. منه (دام ظله).

والثاني: أنَّ مقتضى القاعدة هو أنَّه ما مِن كمال وجودي إلا وهو ثابت لله تعالى بالأصالة وأوّلاً وبالذات، ولغيره بالإفاضة وثانياً وبالعرض، فتكون الطولية محفوظة بينهما، وهو ما أطلق عليه القرآن بالإذن، ولذلك تجد هذه الطولية واضحة في آية الولاية الآنفة الذكر.

نعم، هنالك من أنكر هذه الطولية في الولاية ليحصر الولاية بالله تعالى، وأطلق على ذلك الولاية التكوينية، فالولاية التكوينية خاصّية الله تعالى دون سواه، والآخر منفيّة عنه سواء بالأصالة والذات أم بالغير والعرض، ووصم القائلين بثبوت الولاية التكوينية لغيره سبحانه بالجهل.

قال صاحب المنار: (وممَّا يجب بيانه في تفسير الآية أيضاً، الفرق بين ولاية الله للمؤمنين وولايتهم له وولاية بعضهم لبعض، فإنَّ الجاهلين لا يُميِّزون بين الولايتين فيجعلون لبعض المؤمنين من الولاية ما هو لله تعالى وحده، وذلك شرك في التوحيد، خفيّ عند الجاهل، جليّ عند العارف...من تأمَّل هذه الآيات رأى معانيها ظاهرة جليّة، أما كونه تعالى هو الولي وحده لا وليّ سواه فالمراد به أنه هو المتولّي لأُمور العباد في الواقع ونفس الأمر ـ كما تقدّم ـ وذلك بما خلق لهم من المنافع ومن الأعضاء والقوى التي تمكّنهم من الانتفاع...

وأما ولاية المؤمنين بعضهم لبعض فهي عبارة عن تعاونهم وتناصرهم في الأُمور المشتركة...

فمن تجاوز ذلك فاتخذ له وليّاً أو أولياء يعتقد أنهم يتولَّون شيئاً من أُموره فيما وراء هذا التعاون والتناصر بين الناس فقد أشرك، إذ اعتدى على ولاية الله الخاصّة به التي لا يُشاركه فيها أحد، لا بالتوسّط ولا بالاستقلال دونه)[1].

فهو ينطلق من دائرة التمييز بين ولاية التصرّف (التكوينية)، وهي ولاية

---

(١) تفسير المنار، تأليف الشيخ محمد رشيد رضا: ج٣، ص٣٨-٤٠.

مختصَّة بالله تعالى، وولاية الحبّ والنصرة والتعاون، وهي الولاية القائمة بين المؤمنين.

وجوابه باختصار ـ وسيأتي تفصيله في تفسيرنا الموضوعي للآية ـ أنَّ هنالك خلطاً واضحاً في فهم الولاية التكوينية وحدودها، فإن كان المراد منها القدرة على التصرّف بنحو التفويض المعتزلي، فما أشكل فيه صاحب المنار صحيح، فإنَّ الله تعالى لا يُشاركه أحد في سلطته التكوينية الخاصّة به، وإن كان المراد منها منح القدرة على التصرّف بإذن منه تعالى، فهذا ما لا مانع عقلي ولا نقلي منه، بل هو واقع منذ الخلقة وإلى يومنا هذا، والنصوص القرآنية حافلة بذلك.

فممَّا لا ريب فيه أن دور الملائكة في الخلق دور تكويني، وأن لهم ولاية تكوينية بمعنى التصرّف في الخلق، ولكن ليس على نحو التفويض الاستقلالي أو النسبي، وإنما بإذن إلهيّ خاصّ بهم، والذي يكون في معنى المظهرية والتجلّي للقدرة الإلهية، لا في معنى المظهرية لقدرة الغير، من قبيل قوله تعالى: ﴿**وَالنَّازِعَاتِ غَرْقاً * وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطاً * وَالسَّابِحَاتِ سَبْحاً * فَالسَّابِقَاتِ سَبْقاً * فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً**﴾ (النازعات: ١-٥). فهذه الأوصاف والأعمال الكثيرة التي تقوم بها الملائكة وجودية تكوينية، فمنها ما تنزع أرواح الكفار بشدّة، ومنها ما تسلّ أرواح المؤمنين برفق، ومنها ما تدبّر أمر الدنيا، ولكن بإذن منه، فالملائكة عباد مطيعون: ﴿...**لَا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ**﴾ (**التحريم**: ٦)، ولا يُوجد في المسلمين من ينكر هذا الدور الملائكي في حركة الوجود الإمكاني، ولعلّ صاحب المنار لا ينفي ذلك أبداً، وإنما قد اشتبه عليه المراد من هذه الولاية التكوينية، فظنّها ـ وهو الأشعري ـ ولاية بالمعنى المعتزلي المرفوض له ولنا أيضاً.

فإن قيل: بأنَّ الكلام يدور حول الإنسان وليس الملائكة، ونفي الولاية التكوينية بخصوصه لا بخصوصها.

قلنا: بأنَّ القرآن يُثبت ذلك للأنبياء وغير الأنبياء أيضاً، فإحياء الموتى من قبل إبراهيم وعيسى عليهما السلام بإذن منه تعالى يُمثّل سلطة تكوينية واضحة، ومجيء آصف بن برخيا ـ وصيّ سليمان النبي ـ بعرش بلقيس بلمحة بصر، قد عجز عنها عفريت من الجنّ، وهو قوله تعالى: ﴿**قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ * قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرّاً عِندَهُ قَالَ هَـذَا مِن فَضْلِ رَبِّي**...﴾ (**النمل: ٣٩-٤٠**)، فهل أحيى إبراهيم وعيسى الموتى بالحبّ والنصرة؟ وهل خلق عيسى عليه السلام من الطين كهيئة الطير ونفخه فيه ليكون طيراً حقيقياً، وإشفاؤه للأكمه والأبرص، وإخباره بما يأكل الناس وما يدَّخرون[1]، هل كان ذلك منه بمجرّد الحبّ أم أنه كان يتمتَّع بولاية تكوينية مكّنته من ذلك، وهي الولاية العرضية، أي: بإذن منه تعالى.

جدير بالذكر أنَّ آصف بن برخيا تمكَّن من جلب عرش بلقيس لحيازته على حرف واحد من حروف الاسم الأعظم، فكيف بمن حاز النصيب الأوفر منه؟ فمن الواضح جداً أنه بقدر الحيازة تكون السيادة الكمالية، وفي ضوء هذه الحيازة من حروف الاسم الأعظم نُفسِّر سرَّ سيادة الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله على سائر الأنبياء والمرسلين؛ وهذه الحيازة لم تقتصر عليه

---

(١) وهو قوله تعالى: ﴿**وَرَسُولاً إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِ الله وَأُبْرِئُ الأكْمَهَ والأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ الله وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ**﴾. «آل عمران: ٤٩». وقد أجمع المفسّرون على كون المراد من الرسول هو نبي الله عيسى عليه السلام، وليس مصداقه عيناً مهمّة البحث، وإنما وجود مصداق ما لذلك، فالآية تُخبر عن رسول من بني إسرائيل وليس من الملائكة كانت له تلك السلطة التكوينية. منه (دام ظله).

صلى الله عليه وآله، فقد روي عن جابر عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال: (**إنَّ اسم الله الأعظم على ثلاثة وسبعين حرفاً، وإنما كان عند آصف منها حرف واحد، فتكلَّم به فخسف بالأرض ما بينه وبين سرير بلقيس، حتى تناول السرير بيده، ثم عادت الأرض كما كانت أسرع من طرفة عين، ونحن عندنا من الاسم الأعظم اثنان وسبعون حرفاً، وحرف واحد عند الله تعالى استأثر به في علم الغيب عنده، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم**)[1].

إذن فلا مناص من الالتزام بوجود ولاية تكوينية لبعض خلق الله تعالى، وهي ولاية بإذن منه تعالى، وليست ولاية تفويضية، سواء كانت عرضية بمعناها الفاضح، أم طولية بمعنى الابتداء من حيث الانتهاء، والتي تُفضي للمحدودية والتغاير؛ ولعلَّ صاحب المنار كان بصدد نفي ما ننفيه نحن من الولاية التفويضية[2]، فهي ولاية خاصّة بالله سبحانه تعالى، فالتفويضية بالمعاني المُتقدِّمة تكون شركاً وكفراً.

تنبيه: إنَّ ثبوت الولاية الطولية للغير لا بدَّ أن لا يلزم منه شبهة الشرك، وإن كان خفيّاً، فإذا كانت بمعنى أن يتصرَّف الغير من حيث انتهى تصرُّف الله تعالى فيه أو في الخلق، فذلك مشوب بشبهة الشرك الخفي، وإذا كان بمعنى العمل وفق ما اقتضاه الأمر الإلهي والوظيفة الإلهية له فذلك توحيد خالص، ونحن إذ نُثبت الولاية الطولية للغير، سواء كانوا ملائكة أم بشراً أم غيرهما،

---

(١) أُصول الكافي: ج١، ص٢٣٠.

(٢) لا يخفى بأنَّ صاحب المنار وغيره ممَّن منعوا من ثبوت الولاية التكوينية للغير لم يلتفتوا إلى معنى الولاية على مستوى المظهرية والتجلّي، فاقتصروا على نوعيها العرضي الاستقلالي والطولي الوسائطي، وتبريرنا لكلمات صاحب المنار فيما إذا قصد من المنع الولايتين التكوينيتين ـ العرضية والطولية بالمعنى المتقدِّم ـ الذي لم نقبل بهما أيضاً، ولكنه من الواضح جداً غير ملتفت للولاية المظهرية، أو غير عارف بذلك ابتداءً. منه (دام ظله).

فإنما نُريد منح القدرة على التصرّف في التكوين في ضوء الأمر الإلهي، لا في ضوء ما يقتضيه الإنسان، وبالتالي فما يقوم به العبد وفقاً للسلطات التكوينية الممنوحة له ما هو إلا تنفيذ لأمر الله تعالى وإرادته، وأداء لوظيفة إلهية ممنوحة له، لا أن يقوم بذلك من حيث انتهى فعل الخالق أو من باب التتميم، فذلك ممنوع لأنَّ مرجعه للولاية العرضية المستقلّة المنفيّة عن الغير عقلاً ونقلاً، وعليه فإذا كانت الولاية الطولية بمعنى التتميم فهي منفية عن الغير لأنَّ مردّها للولاية العرضية الممنوع ثبوتها للغير عقلاً ونقلاً، وإذا كان المراد منها أداء وظيفة وتنفيذ أمر إلهي فالولاية صحيحة ولا يلزم منها شبهة، وهذا النوع من الولاية نُطلق عليه بالولاية التكوينية على مستوى المظهر والتجلِّي، لا على مستوى العرضية والطولية بالمعاني المتقدِّمة، وعليه فكل ولاية تكوينية لا يلزم منها شبهة شرك، ولو كان خفيّاً، فلا مانع من القول بثبوتها للغير، وأما تحديد الغير بعينه فذلك بحث صغروي، كما هو واضح.

وسوف تكون لنا عودة أُخرى لتعميق معنى الولاية التكوينية، وبيان حدودها من خلال عرض جملة من التصويرات فيها، وبيان معنى المظهرية والتجلِّي في الولاية التكوينية المقبولة لدينا، وذلك في بحوثنا الموضوعية للآية الكريمة.

أعمَّية ولاية الله تعالى

ولنا أن نسأل عن حدود دائرة المولَّى عليهم، فهل هي منحصرة بالمؤمنين وفقاً لمقتضى فقرة البحث أم أنها تتّسع للجميع؟.

إنَّ فقرة البحث تنصّ على انحصار المولَّى عليهم بالمؤمنين،حيث تقول: ﴿**اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ**﴾، فإذا أضفنا لها الفقرة الثالثة من المقطع الثالث، وهو قوله: ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ**﴾، تبيَّن لنا انحصار الدائرة، ومن الواضح بأنَّ كل من لم يكن وليُّه الله تعالى فوليّه الطاغوت؛ فإذا كان الأمر كذلك، فكيف تكون لله تعالى ولاية وسلطان على الوجود بأسره فضلاً عن

فئة الكافرين؟.

فإما أن نلتزم بانحصار ولايته بالمؤمنين فيخرج ما عداهم عن ولايته وسلطانه، أو ننفي الانحصار بولايته المطلقة على الجميع بمقتضى عليَّته للوجود وديمومته.

والجواب: إنَّ القرآن الكريم ينفي دعوى الانحصار، أو دعوى خروج غير المؤمن عن ولايته، بل إنه يستنكر ذلك بشدّة، وهو قوله تعالى: ﴿**أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء فَاللهُ هُوَ الْوَلِيُّ...**﴾ (**الشورى: ٩**)، والضمير العائد إليه بنكتة الإخبار عنه بالمعرَّف بالألف واللام يدلّ على الحصر، أي: لا وليّ إلا هو سبحانه، ثم قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِن بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ**﴾ (**الشورى: ٢٨**)، الظاهر في انحصار الولاية به سبحانه، وعليه فما هو وجه انحصار المولَّى عليهم في المؤمنين في ما جاء في فقرة البحث، وهو انحصار غير موافق لقيُّوميته وسلطانه المطلق؟

وجوابه: إنَّ هنالك ولايتين إلهيتين، الأُولى تعمّ الخلق بأسره، بمقتضى حاكميته وقيُّوميته المطلقتين في الوجود، وهذا النوع من الولاية الحاكمة لا يُستثنى منه أحد، وبحسب التعبير: ﴿...**وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَاء وَلاَ أَصْغَرَ مِن ذَلِكَ وَلا أَكْبَرَ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ**﴾ (يونس: ٦١)؛ وهنالك ولاية أُخرى خاصَّة بالمؤمنين، ولاية لها حيثية تعليلية محدّدة، وحيثيتها التعليلية في المقام هي نفس الإيمان، لذلك تقول الفقرة: (**اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ**)، وهي بقوّة قولنا: الله وليّ لنا إن كنّا مؤمنين، فهي ولاية ذات حيثية تعليلية خاصّة وليست مطلقة[1]، فالإيمان هو العلّة والسبب الحقيقي في

---

(١) يرى الأُصوليون أنَّ هنالك فرقاً مهماً بين الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية، فالحيثية التعليلية ترجع إلى الواسطة في الثبوت، في حين إنَّ الحيثية التقييدية ترجع إلى الواسطة في =

تولِّي الله تعالى للمؤمنين خاصَّة دون سواهم، والإيمان وصف حقيقـي لترتّـب الحكم، أو كما يُقال في علم الأُصول بأنَّ تعليـق الحكـم عـلى الوصـف يُـشعر بالعلِّية، وهنا نجد أنَّ ولاية الله تعالى لنا مُتوقّفـة عـلى ثبـوت وصـف في رتبـة سابقة، وهو الإيمان، وهذا الترتـّب مُشعر بأنَّ الإيمان في المقام هو علّة الحكـم، والذي أسميناه في المقام بالحيثية التعليلية، فلولا الإيـمان لا يبقـى معنـى لهـذا الاختصاص، كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿**قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ**...﴾ (**النمـل: ٤٠**)، فالعلّـة في مكنـة الإتيـان بالعرش بهذا النحو هو كونه عنده علم من الكتاب، ولو لم يكن كذلك لَما كان سبب موضوعي لذكر العلم، فالوصف مُشعر بعلّيته لقدرة المجـيء بـالعرش بذلك النحو.

ثم إنَّ هذا الإيمان ليس ذا مرتبة واحدة، فهو مأخوذ على نحو الكلّي المُـشكِّك، فلكلّ مؤمن مرتبته الإيمانية الخاصّة به، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ آمِنُواْ بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ**...﴾ (**النساء: ١٣٦**)، ومن الواضح أنَّ أمـر المـؤمن بـالإيمان يكون تحصيلاً للحاصل إذا لم يكن للإيمان مراتب ودرجات[1]، وهكذا الحـال

= في العروض. «انظر: أجود التقريرات، للسيد الخوئي: ج١، ص٤٩٨-٤٩٩».

ويُمكن التمثيل للحيثيتين بما يلي: إذا ورد دليل شرعي بلـسان: (المـاء إذا تغـير تـنجّس)، فهمنا أنَّ التغيَّر اتخذ حيثية تعليلية، وإذا ورد بلـسان: (المـاء المتغـيِّر متـنجس)، فهمنـا أنَّ التغيّر حيثية تقييدية، وعلى وزان ذلـك: (قلّـد فلانـاً إن كـان عالمـاً)، ففيـه العلـم حيثيـة تعليلية، و: (قلّـد العـالم)، فيـه العلـم حيثيـة تقييديـة، وهكـذا. «انظـر: دروس في علـم الأصول، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر: ج٣، ص١٧٢.

(١) للآية وجه آخر، وهو أنهـا تُخاطـب المنـافقين الـذين يُظهـرون الإيـمان ويُخفـون الكفـر، فتخاطبهم الآية بحسب ظاهرهم، وتطلب منهم أن يُؤمنوا واقعاً، وهـذا لا يعنـي انتفـاء المراتبية من الإيمان، فالإيمان مراتبي، وهذا أمر وجداني لا يحتاج إلى دليل. منه (دام ظله).

في قوله تعالى: ﴿... إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ (الكهف: ١٣)، فالإيمان كالعلم والحبّ والبغض، له مراتب ودرجات؛ وحيث إنَّ هذه الولاية الواردة في فقرة البحث خاصّة متوقّفة على الإيمان بصفته حيثية تعليلية، كما تقدَّم، فإنَّ هذه الولاية سوف تكون تشكيكية أيضاً، أي: ذات مراتب، فتولّي الله تعالى للأنبياء والأوصياء وسائر المعصومين عليهم السلام غير تولّيه لغير المعصومين، وتولّيه للمؤمن المخلِص ليس كتولّيه لغير المخلص أو الضعيف الإخلاص، وهكذا الحال، لاسيَّما فيما يتعلَّق بمقام العمل، فالإيمان دعوى دليلها الباطني حقيقة النية، ودليلها الظاهري شخص العمل، وإلا فالدعوى كالعين المُسمَّلة فاقدة الإبصار، فالإخلاص في الإيمان ينتج اختلافاً في درجة التولِّي، والاختلاف في درجة التولّي ينتج اختلافاً في الفيض والتلقّي.

قال الطباطبائي: (فظهر أنَّ للناس بحسب مراتب قربهم وبعدهم منه تعالى مراتب مختلفة من العمل والعلم، ولازمه أن يكون ما يتلقّاه أهل واحدة من المراتب والدرجات غير ما يتلقّاه أهل المرتبة والدرجة الأخرى التي فوق هذه أو تحتها...وقد ذكر الله سبحانه أصنافاً من عباده وخصَّ كلَّ صنف بنوع من العلم والمعرفة لا يوجد في الصنف الآخر، كالمخلَصين وخصَّ بهم العلم بأوصاف ربّهم حقَّ العلم؛ قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الله عَمَّا يَصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ الله الْمُخْلَصِينَ﴾ «الصافات: ١٥٩ ـ ١٦٠»، وخصَّ بهم أشياء أخر من المعرفة والعلم... وكالموقنين وخصَّ بهم مشاهدة ملكوت السموات والأرض، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ «الأنعام: ٧٥»، ...وكالعالمين وخصَّ بهم عقل أمثال القرآن، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ العنكبوت: ٤٣»...)[1].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٣، ص٦٦.

إذن فهنالك مقامات ومراتب، وهذا التفاوت حاصل حتى في الطرف المقابل للإيمان، ولذلك يقول قدّس سرّه: (ونظير هذه المقامات الحسنة مقامات سوء في مقابلها ولها خواصّ رديئة في باب العلم والمعرفة، ولها أصحاب، كالكافرين والمنافقين والفاسقين والظالمين وغيرهم، ولهم أنصباء من سوء الفهم ورداءة الإدراك لآيات الله ومعارفه الحقّة...)[(١)].

وهذا التفاوت والاختلاف منعكس أيضاً في الجانب العملي، فهو الآخر ذو مراتب، قال قدس سره: (فبيَّن أنَّ العمل مطلقاً، سواء كان صالحاً أو طالحاً، درجات ومراتب، والدليل على أنَّ المراد بها درجات العمل...قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُواْ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾، والآيات في هذا المعنى كثيرة وفيها ما يدلّ على أن درجات الجنّة ودركات النار بحسب مراتب الأعمال ودرجاتها)[(٢)]، وباجتماع العلم والعمل يرتقي الإيمان ويكتمل، وترتقي درجة التولّي الإلهي للعبد وتكتمل، حتى يختصَّه الله تعالى لنفسه، فيكون ولياً له سبحانه، سيره من الله تعالى إلى الله سبحانه بالله جلَّت قدرته.

قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ﴾

ذكرنا أنَّ «يُخرج» فعل مُتعدّ مصدره الإخراج لا الخروج، ونقيضه الإدخال لا الدخول، والنكتة في الحاجة للمتعدّي دون اللازم هو عدم كفاية الإيمان بالله والكفر بالطاغوت للخروج من الظلمات إلى النور، فلا بدَّ من مُخرِج لها، وهو الله تعالى، كما هو الحال في موضوعة الإشفاء التي حكاها القرآن الكريم عن إبراهيم الخليل عليه السلام بقوله: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ **(الشعراء: ٨٠)**، فإنها لا تُمثّل دعوة لنبذ الدواء أو ترك السير على

---

(١) المصدر السابق: ج٣، ص٦٧.

(٢) المصدر السابق: ج٣، ص٦٤-٦٥، والآية: «الأنعام: ١٣٢».

الطريقة العقلائية في مراجعة الطبيب، حتى ورد عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: **(ما خلق الله داء إلا وخلق له دواء إلا السام)**[1]، أي: الموت أو المرض الذي حتم فيه الموت، وإنما هو التفات منه وتنبيه إلى أمر خارج الدواء، بيده الشفاء وإعمال الأسباب لذلك، وهو الله تعالى، فنسب الشفاء والإشفاء إليه، وهذا ضرب من ضروب التوحيد الأفعالي، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنَّ هنالك ظلمات أخرى وراء ظلمات الكفر، ونور وراء نور الإيمان بالله تعالى، استدعى الإخراج من الأولى والإدخال في الثاني، فإنَّ الهداية الإلهية لا تقتصر على موضوعة التوحيد البتة، فهنالك إيمان بالنبي صلى الله عليه وآله وتوفيق التسليم وإطاعته، كما أنَّ هنالك إيمان وتوفيق التسليم والطاعة لأُولي الأمر الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، وهم أئمّة أهل البيت عليهم السلام وقادة الأمّة.

ومن الواضح بأنَّ الواقع لا يحكي لنا اجتماع هذه التوفيقات الثلاثة لسائر بني البشر، بل لا يحكيه لسائر المسلمين، حيث اقتصر الأمر على فئة معلومة، ولعلّ من جليل نكات الآية: التعبير عن هذه التوفيقات الثلاثة مجتمعةً بالنور، وهو صيغة مفرد، في حين إنها عبَّرت عن عدم التوفيق لذلك بالظلمات، بصيغة الجمع، فترك موالاة النبي صلى الله عليه وآله ظلمات بنفسها، وهكذا فإنَّ ترك موالاة العترة الطاهرة ظلمات دهماء يتبع بعضها بعضاً، وكأنها تُريد أن تقول بأنَّ الاقتصار على الإيمان بالله تعالى والكفر بالطاغوت لا يحقّق ملاك الخروج من الظلمات والدخول في النور، وهنالك إشارة نفيسة في قوله تعالى: **﴿رَسُولاً يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ الله مُبَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...﴾ (الطلاق: ١١)**، حيث نسبت فعل الإخراج للرسول

---

(١) بحار الأنوار: ج٥٩، ص٧٢، ح٢٧.

صلى الله عليه وآله لنفس النكتة الآنفة الذكر، وهما إخراج واحد إذا ما تحقَّق موضوعهما، ودون ذلك تبقى الظلمات هي المأوى الأوّل والأخير للذين كفروا، إذا لم يُوفَّقوا لموارد الطاعة والمتابعة والتسليم، فلابدّ من الإيمان بجميع الآيات المُبيِّنات والعمل في ظلّها.

ومن الواضح بأنَّ سنّة الرسول صلى الله عليه وآله والعترة الطاهرة عليهم السلام من أجلى مصاديق الآيات، وقد روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: (**نحن الآيات ونحن البيّنات**)[١]، فيكون الإخراج التامّ من الظلمات إلى النور بهم عليهم السلام، بل هم النور الذي لا تبقى معه ظلمة[٢]، وما دونهم محض ظلمات لا تُبقي ولا تذر.

جدير بالذكر أنَّ توصيف واقع حال الكفر والشرك والضلالة بالظلمات، للتدليل على حقيقية أعمالهم، فإنها أعمال خالية من نور الحقِّ، وهذا الخلوّ المطلق في المنظور الإلهي استدعى التعبير عنها بصيغة الجمع، فإطلاق الجمع إطلاق للخلو من بصيص النور بحسب الرؤية الإلهية، فهي وإن كانت في نظرهم ونظر القاصرين تحمل قيمة ونوراً إلا أنها في واقعها لا تعدو عن كونها محض سراب يحسبه الظمآن ماءً، وستأتينا وجوه أُخرى تُفصح عن سرِّ الجمع في الظلمات والإفراد في النور.

فائدة: من هنا يتضح لنا الفرق بين العمل المقصود به وجه الله تعالى أو العمل المنطلق من قلب إيماني وبين العمل الذي يقوم به الكافر أو صاحب القلب المظلم، حتى وإن أوقعا نفس العمل خارجاً، فعمل المؤمن ـ كالصدقة مثلاً ـ يوصف بأنه عمل صالح، في حين إنَّ هذا العمل نفسه لو صدر من الكافر أو الضالّ فإنه غاية ما يُوصف به بأنه عمل صحيح، وشتّان بين

(١) مستدرك سفينة البحار، للنمازي: ج١، ص٤٦٣.

(٢) انظر: نوادر المعجزات: ص١٠٣، ح٨.

الصالح والصحيح، فالأوّل له أثره الدنيوي والأُخروي بخلاف الآخر فإنه خلو من الأثر الأُخروي، فلا يُطلب له أجر، ولعلّ هذا المعنى هو من وجوه قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاء مَّنثوراً﴾ (الفرقان: ٢٣).

قال السيوطي: (﴿وَقَدِمْنَا﴾ عمدنا ﴿إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ﴾، من الخير كصدقة وصلة رحم، وقرى ضيف وإغاثة ملهوف في الدنيا ﴿فَجَعَلْنَاهُ هَبَاء مَّنثوراً﴾، هو ما يرى في الكُوى التي عليها الشمس كالغبار المفرَّق، أي: مثلُه في عدم النفع به، إذ لا ثواب فيه لعدم شرطه ويجازون عليه في الدنيا)[1].

فالعمل لا ينفع صاحبه في الآخرة إلا إذا توفر في فاعله الإيمان بالله والإخلاص له.

ثم إنَّ النور الداخلين فيه قد يُراد به الله سبحانه وتعالى، بمعنى انفتاحهم على ساحة الفيض الإلهي والنور الربَّاني للتزوُّد بالكمالات الإلهية، فالله تعالى نور بنصٍّ منه، قال تعالى: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (النور: ٣٥).

وقد يُراد به: (نور الهدى والإيمان، لأنَّ الضلال والكفر في المنع من إدراك الحقّ، كالظلمة في المنع من إدراك المبصرات)[2].

وقد يُراد به نفس الإسلام، لقوله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ...﴾ (الزمر: ٢٢).

وقد يُراد به نور النبوّة نفسها، لأنَّ الغالب على الداخلين الإسلام هو معرفتهم المسبقة بالله تعالى، وأنه خالق الخلق، لكنَّهم أنكروا أن يكون له رسول مُرسل، فحُرموا من فيض النبوّة ونورها، فيكون الخارج من الظلمات داخلاً في نور النبوَّة. وهنالك بعض الدلائل القرآنية على نورية النبي صلى الله عليه وآله، كقوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾ (المائدة: ١٥).

---

(١) تفسير الجلالين: ص٤٧٣، رقم: «٢٣».

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٢، ص١٦٤.

وقد يكون النور نور القرآن الكريم نفسه؛ لقوله تعالى: **﴿فَآمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنزَلْنَا وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (التغابن: ٨)**؛ قال الطريحي: (سُمِّي النبي صلى الله عليه وآله نوراً للدلالات الواضحة التي لاحت منه للبصائر، وسمّي القرآن نوراً للمعاني التي تُخرج الناس من ظلمات الكفر، ويمكن أن يُقال سمَّى نفسه تعالى نوراً لما اختصّ به من إشراق الجلال، وسبحات العظمة التي تضمحلّ الأنوار دونها...)[1].

وقد يُراد به الإمام المُفترض الطاعة، فهو النور الذي به يُهتدى، ودونه يحلّ الضلال المُبين، ولعلّ في قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ...﴾ (الحديد: ٢٨)**، إشارة إلى ذلك[2]؛ وكما هو المروي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام[3]، وفي

---

(١) مجمع البحرين، للطريحي: ج٤، ص٣٨٩.

(٢) كنّا قد ألفتنا النظر في عدّة بحوث سابقة في هذا الكتاب إلى عدم انحصار منهج تفسير القرآن بالقرآن بالتفسير الموضوعي، فهنالك شبهة كبيرة وخطيرة حول ذلك، مفادها أنَّ التفسير الموضوعي هو عينه تفسير القرآن بالقرآن، مع أنَّ التفسير الموضوعي أُسلوب تفسيري، وتفسير القرآن بالقرآن منهج تفسيري، وهنالك فرق كبير بين المنهج والأُسلوب، وقد بيَّنا ذلك.

نعم، هنالك نوع اقتران بينهما وليس نسبة تساوي أو ترادف أو توقّف، فلا ينبغي الإشكال في المقام على هذه البيانات القرآنية في إبراز مفاد كلمة النور قرآنياً. منه (دام ظله).

(٣) عن أبي الجارود قال: (قلت لأبي جعفر عليه السلام: لقد آتى الله أهل الكتاب خيراً كثيراً، قال: **وما ذاك؟** قلت: قول الله تعالى: **﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِن قَبْلِهِ هُم بِهِ يُؤْمِنُونَ﴾** - إلى قوله - **﴿أُوْلَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا﴾** «القصص: ٥٣-٥٤»، قال: فقال: **قد آتاكم الله كما آتاهم، ثمَّ تلا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ﴾، يعني: إماماً تأتمّون به**). الأُصول من الكافي: ج١، ص١٩٤، ح٣.

خبر مسعدة بن صدقة عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: **(إنَّ الله قال في كتابه: ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾، فالنور هم آل محمد عليهم السلام والظلمات عدوّهم)**[1].

وسوف تكون لنا وقفات مهمّة على موضوعة الظلمة والنور في تأويلات الآية الكريمة، من خلال هذين النصّين وغيرهما وصولاً إلى المقاصد الأُخرى للنور وأثره في حياة الإنسان، بل وفي عالم التكوين أيضاً.

تحقيق معنى وحدود الإخراج من الظلمات

إنَّ هذه الفقرة من المقطع الثالث تطرح سؤالاً مُلحّاً يدور حول محدودية الإخراج، سواء على مستوى دوائر الظلمات أم على مستوى نسبة أفراد الإنسان، فهل الفقرة مطلقة الشمول على المستويين معاً أم على مستوى دون آخر أم أنَّ هنالك تفصيلاً؟

توضيح ذلك على مستوى دوائر الظلمات: لا شكَّ أنَّ هنالك ظلمات كثيرة جداً، على مستوى العلم وعلى مستوى العمل، فالذي يدخل في ولاية الله تعالى بعد أن كفر بالطاغوت وآمن بالله تعالى، هل ستزول جميع ظلماته وجهالاته السابقة بمقتضى الإخراج الإلهي له؟ وإذا لم يكن الإخراج كاملاً فما جدوى الكفر بالطاغوت والإيمان بالله من جهة، ومن جهة أُخرى كيف يصحّ شمولهم بعنوان ولاية الله دون ترتّب أثر الولاية بالإخراج المُنتفي في المقام؟

وتوضيحه على مستوى أفراد الإنسان: من الواضح جداً أنَّ الخطاب القرآني خطاب عامّ شمولي، يُخاطب الإنسان في كلّ زمان ومكان، وبالتالي عندما نُطالع قوله تعالى: **﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾** (الرحمن:

(١) تفسير العياشي: ج١، ص١٣٨، ح٤٦١.

٩)، نجده خطاباً مطلقاً لا يختصّ بفئة دون أُخرى، ولـيس للمـسلمين أولويـة بـذلك سـوى أولويـة القبـول والطاعـة، وهكـذا الحـال نجـده في النـصوص الأُخرى، وعليه فهل قوله: ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ﴾ مطلق من هذه الجهة أيـضاً؟ ومـع القـول بـالإطلاق كيـف يتحقَّـق الإخـراج للمؤمن أصالة، منذ ولادته حتى مماته، فهو يدور في دائـرة النـور، ألـيس ذلـك الإخراج المُدَّعى سـالباً بانتفـاء موضـوعه، وموضـوعه هـو تواجـده في دوائـر الظلمات؟ فذلك الإخراج مُتصّور في الملاحدة والكفرة والمـشركين والمنـافقين، فكيف يُلحق بالإخراج نفس المؤمنين؟

أما جواب الإشكال على المستوى الأوّل، فإنـه مـن الثابـت في محلّـه أنَّ صدق المفهوم على مصداقه، والعنوان على معنونه لا يُشترط فيـه تحقّـق جميـع مفرداته، سواء كانت المفردات مأخوذة على نحو الطولية أم العرضية، فالنـائم مثلاً يصدق عليه عنوان النائم ولو وقع منه ذلك لحظة واحدة، ويترتّب عليـه الأثر الشرعي، فلا يحتاج أن ينام يومه كلَّه أو عمره كلَّه ليصدق عليـه عنـوان النائم، وإلا لم يبق مصداق لذلك، وهكذا في المجتهـد فإنـه لا يتوقّـف صـدق عنوان الاجتهاد عليه عـلى أن يكـون قـد مـارس عمليـة الاسـتنباط في جميـع المسائل الـشرعية، وإلا لم نحـصل عـلى واحـد مـنهم(١)، والكـلام الكـلام في الإخراج من الظلمات.

وعليه فإنَّ صدق عنوان الإخراج حاصل بمجـرّد دخـولهم في ولايـة الله تعالى، بل بمجرّد الكفر بالطاغوت المقتضي بنفسه الإيمان بالله تعالى، وإلا فهـو

---

(١) فهنالك عشرات بل مئات المسائل المُستحدثة تُواجه المجتهد في كلّ يوم، فضلاً عن التي لم يتطرَّق لها، فإذا صدق التوقّف لم يكن مجتهداً بعد، بـل لا يـصدق عليـه العنـوان وهـو في طور ممارسة عملية الاجتهاد لأنه ليس مجتهداً بعد.

لازال أسيراً للطاغوت، وهذا واضح، ومن هنا يتضح لنا سرٌّ آخر للتعبير عن الظلمات بصيغة الجمع، فإنَّ الظلمات بمستوى من الكثرة ما يعسر علينا حصرها، ولكنَّ أهمّها حاكمية الطواغيت الخارجة عن إطار النفس، والخروج منها خروج حقيقي له مقامه، ولكنَّ هنالك طاغوتاً أكبر يُواجه الإنسان في جميع الميادين، لا يفتر لحظة ولا ييبس عوده، وهو طاغوت النفس.

أما جواب الإشكال على المستوى الثاني، فإنَّ المؤمنين مشمولون بالإخراج أيضاً، بل هم أولى بديمومة الإخراج لهم، ويُمكن توضيح ذلك من خلال زاويتين، الأُولى ما انتهينا إليه من الإشارة إلى طاغوت النفس، فالمؤمن الحقيقي كافر بالطاغوت الخارجي والداخلي معاً، ولكنه في صراع مستمرّ مع الطاغوت الأكبر، طاغوت النفس، لاسيَّما للسواد الأعظم من المؤمنين الذين لم يصلوا إلى مقام العصمة، فهم في عرضة من زيغ النفس وتسويلاتها، فهنالك وسوسة شيطانية خالصة، وأُخرى وسوسة نفسانية مُلوّثة ببراثن وتركات الشيطان، فكلّما دخل في وسوسة احتاج الأمر إلى الإخراج من ذلك، وما دام هو في ولاية الله تعالى فهو مشمول بعملية الإخراج.

ويُمكن أن يُجاب عن الإشكال بأنَّ كل مرتبة إيمانية تعلوها مرتبة أُخرى أكمل وأشرف، فتكون المرتبة الدانية بالنسبة للعالية ظلمة، وتكون العالية بالنسبة للدانية نوراً، فيكون إخراج المؤمن من المرتبة الدانية للعالية إخراجاً من ظلمة إلى نور، وحيث إنه في حالة إخراج مستمرّة فهو في حالة إخراج من ظلمات المراتب السابقة إلى مراتب النور اللاحقة؛ وهذا المعنى جذوره قرآنية محضة، فالقرآن يأمر الذين آمنوا بالإيمان تارة وبالتقوى تارة أُخرى، ويصف أهل الكهف بالإيمان ثم يقول: ﴿**وَزِدْنَاهُمْ هُدًى**﴾، وما ذلك إلا فرع مراتبية الإيمان، وبتبعه مراتبية الإخراج أيضاً.

ويُمكن أن يُقال أيضاً: بأنَّ الإيمان قياساً للمعارف الإلهية الإسلامية

العقدية والشرعية والسلوكية العرفانية يُمثّل طوراً إجمالياً تفصيله نفس تلك المعارف، فيكون إخراجه من الظلمات إلى النور تعبيراً آخر عن إخراجه من الإجمال إلى التفصيل، فالإيمان في مراتبه الإجمالية يُمثّل الانعكاس الفعلي للفطرة، والمعرفة الفطرية تمثّل مرحلة إجمالية لتفصيلات العلوم الإلهية، وقد التفت الطباطبائي لذلك بقوله: (إن الإنسان بحسب خلقته على نور الفطرة، هو نور إجمالي يقبل التفصيل، وأما بالنسبة إلى المعارف الحقّة والأعمال الصالحة تفصيلاً فهو في ظلمة بعدُ، لعدم تبيُّن أمره، والنور والظلمة بهذا المعنى لا يتنافيان ولا يمتنع اجتماعهما، والمؤمن بإيمانه يخرج من هذه الظلمة إلى نور المعارف والطاعات تفصيلاً، والكافر بكفره يخرج من نور الفطرة إلى ظلمات الكفر والمعاصي التفصيلية)[1].

فإن قلت: فماذا عن المعصومين، فهم لا ريب غير مشمولين؟.

قلنا: بأنَّ الكلام هو الكلام، ولكنَّ المقام مختلف، فالمعصوم بحاجة مستمرّة إلى تدعيم عصمته وتعميق ملكتها، ولولا ذلك فهو على خطر عظيم أيضاً، ولنتأمَّل قليلاً في قوله تعالى: ﴿**وَلَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً**﴾ (**الإسراء: ٧٤**)، وكلمة: (لولا) حرف امتناع لوجود، أي: امتنع الركون لوجود التثبيت، فإنَّ ركونه صلى الله عليه وآله مُحال بحسب الوقوع، لثبوت عصمته عقلاً ونقلاً، ولكنَّ ملاك المحالية هو التثبيت، فيكون مشمولاً بعملية الإخراج ولكن من باب الدفع لا الرفع[2]، كما هو واضح.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٤٦.

(٢) الرفع مسبوق بالوقوع الخارجي للشيء الذي احتاج بعد وقوعه إلى رفع، والدفع مسبوق بالإمكان دون الوقوع، فاحتاج الأمر إلى دفع وقوعه قبل وقوعه، فالرفع عملية علاجية، والدفع عملية وقائية، ومن هنا فإن التثبيت عملية وقائية للحيلولة من الوقوع.

وأوضح منه ما نجده في قصّة يوسف الصديق عليه السلام، فقد جاء فيه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاء إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (يوسف: ٢٤)، فصرف السوء عنه بمعنى الدفع لا الرفع، فإنَّ رفع السوء عنه دليل الوقوع فيه أوّلاً، وهو منفيّ بقرينتين لفظيّتين، الأولى قوله: ﴿لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾، والثانية قوله: ﴿لِنَصْرِفَ عَنْهُ﴾، وهذا الدفع داخل في معنى الإخراج، فالإخراج الإلهي من الظلمات إلى النور لا يعني بالضرورة أن تكون هنالك حالة سابقة واقعة، فالوقوع الموافق للرفع مصداق أبرز للخروج، وأما الإمكان الموافق للدفع فهو مصداق أيضاً ولكنه أخفى، وخفاؤه عرفي وليس حقائقياً.

ولعلَّ الأصرح من ذلك كلّه هو ما حكاه القرآن عن يوسف الصدّيق أيضاً في قوله تعالى: ﴿...إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ بِالله وَهُم بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ * وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَآئِـي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَن نُّشْرِكَ بِالله مِن شَيْءٍ...﴾ (يوسف: ٣٧-٣٨)، فترك الشيء يقتضي الدخول والكينونة فيه مسبقاً، وبمقتضى ذلك يكون نبيّ الله يُوسف عليه السلام قد دخل في ملّة الكفر واعتقد بها ثم خرج منها ليتبع ملّة آبائه الأنبياء عليهم السلام، ومن الواضح بأنَّ هذا باطل عقلاً ونقلاً، فالنبي لا يُجتبى ويكون نبيّاً إلا إذا كان مُفارقاً للظلم مطلقاً، فضلاً عن الشرك الذي ليس بعده ظلم، فليس بعد الشرك ذنب، وعليه لا يكون تركه لملّة الكفر فرع دخوله فيها، وخروجه منها بمعنى الرفع، وإنما هو ترك بمعنى الدفع، وهو كما عرفت من معاني الإخراج الإلهي، وما جاء في ذيل الآية الثانية قرينة لفظية على كون الترك بمعنى الدفع لا الرفع، وهو قوله: ﴿مَا كَانَ لَنَا أَن نُّشْرِكَ بِالله مِن شيْءٍ ...﴾، أي: لم يقع منهم الشرك طرفة عين أبداً.

ومن الواضح بأنَّ كلمة: «مَا كَانَ» تأتي لنفي الشأنية لا لنفي الفعلية،

بمعنى أنَّ صدور الشرك مطلقاً ليس من شأنهم عليهم السلام، ممَّا يعني أنَّ يوسف الصديق عليه السلام لم يكن بصدد نفي الفعل عنهم، وإنما عنى نفي الشأنية، ونفي الشأنية يجعل الفعلية سالبة بانتفاء الموضوع، هذا من جهة، ومن جهة أُخرى: إنه عليه السلام باستعماله ذلك أراد القول بأنَّ صورة الشرك أو التفكير به منفيّ عنه وعن آبائه عليهم السلام، فالشأنية تُناسب الصورة الذهنية، بخلاف الفعلية فإنها تناسب الصدور والوجود الخارجي، وإذا انتفت الصورة الذهنية للشرك فلا معنى لتوقّعه خارجاً، وهو من التعابير الدقيقة جداً، التي أخفق في تجليتها الكثير، ونجا في تصويرها القليل؛ وله سبحانه المنّة وحده في ذلك؛ علماً بأنَّ هنالك مواضع قرآنية كثيرة تتّفق مع فكرة الإخراج بمعنى الدفع لا الرفع[1].

---

(١) لقد تعرَّض السيد الأُستاذ لموارد عديدة لترسيخ وتوكيد قرآنية الإخراج بمعنى الدفع، فاخترنا بعضاً منها، وتركنا بعضاً روماً للاختصار، ولكننا وجدنا في بعض ما تركناه نُكات دقيقية جداً، وفوائد جمَّة، فارتأينا عرض مصداق آخر يتضمّن ذلك كلّه، يُعمِّق لنا فكرة الإخراج غير المسبوق بحالة سابقة، من خلال فكرة الإرجاع لشيء من غير الكينونة فيه مسبقاً، من جهة، ومن جهة أُخرى يفتح أمامنا آفاقاً جديدة في فهم لغة القرآن، وهو ما يتعلَّق بقوله تعالى: ﴿...**وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ**...﴾.«النحل: ٧٠».

قال دام ظله: إنَّ كلمة: «يردّ»، عادة ما تُطلق في العرف على الكينونة في مكان ما سلفاً، فتُرك زمناً ما ثم حصل الردّ والعود إليه، فيكون الردّ كاشفاً عن حصول حالة سابقة، وهي الكينونة في المكان المردود إليه، إذا اتّضح ذلك نعود للآية الكريمة، فإنها تقول: «**وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ**»، ومن الواضح بأنَّ أرذل العمر لا يُمثّل حالة سابقة، وإنما هو حالة لاحقة، فكيف يكون الردّ والرجوع لحالة لاحقة في حين إنه مقترن بالحالة السابقة؟

من هنا يتّضح لنا بأنَّ كلمة الردّ قرآنياً لها معنى آخر غير الرجوع العرفي، حيث تصدق أيضاً على العود لحالة لاحقة، وبذلك يتأكَّد لنا الفعل الذي يقتضي حالة سابقة في البناء =

ولا ينبغي الإغفال عن الكلمات النفيسة للإمام السجَّاد عليه السلام يرويها أبو حمزة الثمالي: (**ما لي كُلَّما قلت قد صَلُحَت سريرتي، وقرُبَ من مجالس التوابين مجلسي، عرضت لي بليةٌ أزالت قدمي، وحالت بيني وبين خدمتك سيّدي...**)[1].

=العرفي وربما اللغوي أيضاً ليس بالضرورة أن يكون كذلك في الاستعمال القرآني؛ ولهذه الاستعمالات الاستثنائية أهمية كُبرى في تحقيق الألفاظ القرآنية، فالألفاظ القرآنية أو الاستعمال القرآني للألفاظ لا يكون مُستمدّاً على نحو الموجبة الكلية من اللغة العربية، فهنالك لغة عربية وهنالك لغة قرآنية، واللغة العربية ليست سوى مادّة أولية للغة القرآنية، وإلا فاللغة القرآنية أرقى وأدقّ من اللغة العربية، ويُمكنك القول بأنَّ اللغة القرآنية لغة إلهية خالصة، في حين إنَّ اللغة العربية لغة بشرية، علماً بأنه ليس هنالك نصّ ديني نزل بلغة إلهية خالصة سوى القرآن، فجميع الكتب السماوية السابقة صاغتها ألسنة البشر بلغة البشر، ولا ينبغي أن يتوهَّم أحد بوجود بينونة بين اللغة القرآنية الإلهية وبين اللغة العربية البشرية، فقد عرفت أنَّ العربية مادّة اللغة القرآنية، وأما الاستعمال فهو إلهي خالص، ومن هنا تفهم بأنَّ القرآن الكريم نزل بلغة العرب مادّةً لا استعمالاً، فالاستعمال قد يكون موافقاً وقد لا يكون، ولكن بحسب المُتابعة والتحقيق وبمقتضى الموضعية والإنصاف وجدنا أنَّ الاستعمال الغالب هو الموافق للاستعمال العربي، وأنَّ هنالك نسبة محدودة ولكنها ليست بقليلة، بمعنى أنها ترتقي لإثبات الامتياز والتمييز بين اللغتين. ولعلَّنا نُوفَّق لترسيخ هذه القضية في دراسات قادمة، فإنها تتعلَّق بنصوص قرآنية مهمّة جداً، من قبيل آية التطهير، وكذلك لها علاقة وثيقة بكلمات المعصومين عليهم السلام في صورة ثبوت التواتر اللفظي، أي: قطعية كون اللفظ صادراً منه، من قبيل قول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: (**من أطعم أخاه حلاوة، أذهب الله عنه مرارة الموت**). «مستدرك الوسائل، للمحقق النوري الطبرسي: ج١٦، ص٣٥٥، ح٢، فإذهاب المرارة إنما يكون بعد حصولها لا قبل ذلك، ولذا فهي بمعنى الدفع لا الرفع، كما هو واضح، وهكذا هو الحال بالنسبة لمورد فقرة بحثنا، وهو قوله: ﴿**يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾، فالإخراج من الظلمات بالنسبة للمؤمن من باب الدفع لا الرفع.

(١) مصباح المتهجّد، للطوسي: ص٥٨٨ رقم: «٦٧».

علماً بأنَّ قاعدة الدفع الوقائية جارية حتى على عامة المؤمنين، فإنَّ من العنايات الإلهية بهم حثّهم على تجنّب ما فيه الزلل قبل وقوعه، ولا يخفى بأنَّ

= قال سيدنا الأُستاذ الحيدري مُعلِّقاً على مضمون هذا الدعاء وما يشبهه: يرى البعض أنَّ المقصود من هذه الأدعية هو تربية الأُمّة، فالإمام مُنزَّه عن فساد السريرة مطلقاً نظراً لعصمته، وهذا صحيح من حيث المبدأ، إلا أنه لا ينبغي الإشكال من الأساس، فهذه الأدعية لا تدلّ على أنَّ هنالك فساداً مُسبقاً ليقال ذلك، وإنما مقام الشكر يقتضي هذه التعابير لِمَن يتكلَّم في الحضرة الإلهية، فإذا نظرنا إلى الكمالات المطلقة للحضرة الإلهية فإنه لا يبقى أحد إلا ويشعر بنقصه وقصوره، فمهما علا وارتقى الإنسان ـ وإن كان كاملاً ـ فإنه يبقى مشمولاً لمقولة: «أين التراب من ربِّ الأرباب»، وإدراك الفقرية المحضة والعبودية الخالصة والتبعية التامَّة كمالات لصاحبها، ولكنها بالمقايسة للغنَى المطلق والربوبية المطلقة والمتبوعية المطلقة له سبحانه تكون نقصاً للمقابل، والإمام السجَّاد عليه السلام يتعاطى جدّياً مع القصور الواقع من عدم إتمام رسوم العبادة والشكر، وقد روي عنه عليه السلام: (**سبحانك ما عبدناك حقّ عبادتك**). «الصحيفة السجادية، للإمام علي زين العابدين عليه السلام: ص٣٥»، فإنَّ هذه العبادة المقصودة موقوفة على تمام معرفته.
وقد قال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: (**ما عرفناك حقّ معرفتك**). «التوحيد، الصدوق: ص١١٤»، والمراد بها المعرفة بالكُنه لا المعرفة بوجه.
وقد أشار صلى الله عليه وآله إلى هذه النكتة الدقيقة، فقد رُوي عنه صلى الله عليه وآله قوله: (**لو عرفتم الله حقّ معرفته لزالت بدعائكم الجبال الراسيات، ولا يبلغ أحدٌ كُنه معرفته**، فقيل: ولا أنت يا رسول الله؟ فقال: **ولا أنا، الله أعلى وأجلّ أن يطّلع أحدٌ على كُنه معرفته**). «الجامع الصغير، للسيوطي: ج٢، ص١٣٠، حرف اللام».
فالاطّلاع على كُنه معرفته يعني صيرورة العارف معروفاً والقاصد مقصوداً، وهذا مُحال عقلاً، علماً بأنَّ علّة عدم معرفة كُنهه تعود لمحدودية القابل وإطلاقية الفاعل، ولأجل ذلك كان أمير المؤمنين علي عليه السلام يقول في دعائه: (**يا هو، يا من لا يعلم ما هو ولا كيف هو ولا أين هو ولا حيث هو إلاّ هو**). مصباح الكفعمي: ص٣٨٠، الفصل الثامن والعشرون دعاء المشلول.

أصل وجوب التفقّه في الدين قائم على أساس تجنيب المسلم فضلاً عن المؤمن من الوقوع في المخالفة الشرعية، وهذه عملية دفعية لا رفعية، والعمليتان معاً تندرجان ضمن دائرة الإخراج من الظلمات إلى النور، وإن كان الرفع أكثر ظهوراً لشدَّة الأُنس بذلك، ولكن الإخراج في مقام الدفع هو الأشرف كمالاً، ولعلَّ الحاجة للدفع هي أعظم من الحاجة للرفع بالنسبة للمؤمن، وقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله قوله: (**العلماء كلّهم هلكى إلا العاملون، والعاملون كلّهم هلكى إلا المخلصون، والمخلصون على خطر**)[1]، بمعنى أنَّ العالم العامل يحتاج أن يبقى كذاك كي لا يهلك، ولا يكون كذلك بدون دفع الزلل عنه، والعالم العامل المخلص بحاجة لدوام إخلاصه كي لا يهلك، وهذا لا يكون أو لا يدوم إلا بالدفع، وهكذا.

قال الرازي: (قوله: ﴿**يُخْرِجُهُم مِّنَ الظلمات إِلَى النور**﴾، ظاهره يقتضي أنهم كانوا في الكفر ثم أخرجهم الله تعالى من ذلك الكفر إلى الإيمان، ثم هاهنا قولان: القول الأوّل: أن يجري اللفظ على ظاهره، وهو أن هذه الآية مختصّة بمن كان كافراً ثم أسلم،... والقول الثاني: أن يحمل اللفظ على كلّ من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلّم، سواء كان ذلك الإيمان بعد الكفر أو لم يكن كذلك، وتقريره أنه لا يبعد أن يقال يخرجهم من النور إلى الظلمات وإن لم يكونوا في الظلمات ألبتّة، ويدلّ على جوازه: القرآن والخبر والعُرْف ...، وتحقيقه أنَّ العبد لو خلا عن توفيق الله تعالى لوقع في الظلمات، فصار توفيقه تعالى سبباً لدفع تلك الظلمات عنه، وبين الدفع والرفع مشابهة، فبهذا الطريق يجوز استعمال الإخراج والإبعاد في معنى الدفع والرفع، والله أعلم)[2].

---

(١) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (مجموعة ورّام)، للورّام بن أبي فراس المالكي: ج٢، ص١١٨.

(٢) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ج٧، ص١٩-٢٠، (المسألة الثانية).

جدير بالذكر أنَّ السير الأسمائي المُسمَّى بالسير من الحقّ إلى الحقّ بـالحقّ، هو ملتقى جميع الأنبياء والأوصياء والأولياء، ووجه الحاجة للـسير الأسـمائي الأوّل والسير الأسمائي اللاحق ـ نظراً لضرورة العود ـ كاشف إنِّي عن وجود حاجة ضرورية ومُلحَّة لعملية الإخراج، ولكنه إخراج مختلف مقامـه بطبيعـة الحال، ممَّا يعني أنَّ نفس عملية الإخراج قائمة، وتمثّل حاجة كمالية يفتقر إليـه الجميع، وكلّ بحسب مقامه واستعداده، كما هو واضح.

سرّ في جمع: «الظلمات» وإفراد: «النور»

مرَّت بنا بعض النكات المهمّة في سرِّ الجمع والإفراد في مفردتي: (الظلـمات والنور)، وبقي منها القليل، نذكر شيئاً منها تاركين التتمّة لبحوث التأويل.

إنَّ التوحيد الذي يُقابله الشرك والإلحاد بجميع صـوره ومعانيـه، يتعلَّـق وفقاً لمقتضياته بكلّ إشارة تدلّ عليه، وهذا التعلّق ذاتي، ولذلك فإننـا عنـدما نُطالع النصوص الروائية فضلاً عن القرآنيـة نجـدها تتعـاطى مـع موضـوعة التوحيد بمفردات دقيقة جداً، ليس لأجل تجنيب القارئ والمُتلقِّـي مـن شُـبه الشرك، وإن كان هذا مطلوباً، وإنما لأنَّ مفردة التوحيد بنفسها تأبى غير ذلك، فالتوحيد يـأبى الغـير والغيريـة مطلقـاً، والغيريـة تحمـل في طياتهـا الاثنينيـة والتعدّد، بل إنَّ هذه المفردة تأبى حتى الإشارة، لأنَّ المُشار إليه يستبطن فكـرة التحديد التي تتنافى مع أصل وحقيقة التوحيد، ومن هذا المنطلـق نجـد هـذه الفقرة ترمز للتوحيد بصيغة المفرد المتمثّلة بالنور، وترمز للمقابل، وهو الشرك والكفر والإلحاد، بصيغة جمع تتمثّل بالظلمات، ففي وحدة النور إشارة عميقة للوحدة الحقَّة لذي النور، وفي تعدّد الظلمات إشارة عميقة للتشتّت والتفـرّق، فكان مقتضى القاعدة العامّة في حفظ هويـة التوحيـد هـو الإفـراد، ومقتـضى المقابل هو التعدد؛ من هنا قال الطباطبائي: (والإتيان بالنور مفرداً، وبـالظلمات

جمعاً، في قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ﴾، وقوله تعالى: ﴿يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ للإشارة إلى أنَّ الحقّ واحد لا اختلاف فيه، كما أنَّ الباطل متشتّت مختلف لا وحدة فيه، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَـذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ... ﴾ «الأنعام: ١٥٣»)[١].

علاقة فقرة الإخراج من الظلمات بالأهداف القرآنية

تعرَّض القرآن الكريم إلى بيان أهدافه المُندكَّة بأهداف الرسل في أكثر من مورد، ففي الوقت الذي يُصرِّح فيه بأنَّ هدفه هو إعطاء الفرصة للناس لإقامة القسط، كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ...﴾ (الحديد: ٢٥)، نجده يُبرز هدفاً آخر يتمثّل بإخراج الناس من الظلمات إلى النور، كما في قوله: ﴿الَر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (إبراهيم: ١)، ويُؤكّده في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللهَ بِكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (الحديد: ٩)، وهذا ما له صلة وثيقة بفقرة البحث، فإنَّ قوله تعالى: ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ...﴾، يُرجع الأمر إلى الأصل الفعلي في الإخراج. في الآيتين السابقتين كانتا تنسبان عملية الإخراج إلى النبي صلى الله عليه وآله، حيث تقولان: (لِتُخْرِجَ، يُخْرِجَكُم)، في حين إننا نجد فقرة البحث تنسب ذلك لله تعالى، فيترشَّح منه أنَّ المُخرج الحقيقي لنا من الظلمات إلى النور هو الله سبحانه؛ ولعلَّ هنالك سرّاً ونوع عناية خاصّة استدعت الإرجاع إلى الأصل، ففي الآيتين السابقتين كان الحديث عن إخراج الناس عامّة، وفي فقرة البحث كان الحديث عن إخراج المؤمنين خاصَّة، فلـمَّا آل الأمر إلى إخراج

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٤٦.

المؤمنين اختصَّهم الله تعالى بنفسه دون سواهم.

ويُمكن القول أيضاً بأنَّ الكتاب العزيز وإن نزل لإخراج الناس من الظلمات إلى النور إلا أنَّ الذي ينتفع به هو من يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله تعالى، فالمؤمن هو الشخص الوحيد الذي يستفيد من القرآن ومن النبي صلى الله عليه وآله، كما هو الحال في إطلاق الهداية القرآنية في قوله تعالى: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ...**﴾ (**البقرة: ١٨٥**)، فالهداية فيه عامّة، ولكنه في قوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ**﴾ (**البقرة: ٢**)، يخصّ الهدى بالمُتّقين، وجوابه هو ما تقدَّم من أنَّ المهتدي الحقيقي هو المُنتفع بالقرآن الكريم، وهو المُتقي تحديداً، أو قل إنَّ المُتقي هو الإنسان الحقيقي المُستحقّ للخطاب، وكأنَّ غير المُتقّي ليس بإنسان، وفي ذلك يقول الفخر الرازي: (ولو لم يكن للمتقي فضيلة إلا ما في قوله تعالى: ﴿**هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ**﴾، كفاه، لأنه تعالى بيَّن أنَّ القرآن هدى للناس في قوله: ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الذي أُنزِلَ فِيهِ القرآن هُدًى لِّلنَّاسِ**﴾، ثم قال ههنا في القرآن إنه هدى للمتّقين، فهذا يدلّ على أنَّ المتقين هم كلّ الناس، فمن لا يكون متّقياً كأنه ليس بإنسان)[1]، فيكون مفاد قوله: (هُدى للناس) هو نفس مفاد: (هُدى للمُتّقين)، لأنَّ الناس الحقيقيين هم المتّقون لا غير، أو قل إنَّ المُخاطبين من الناس هم المُتّقون منهم، فلا تنافي في البين.

جدير بالذكر أنَّ لهذا المعنى جذوراً قُرآنية، فالقرآن الكريم يصف أهل الشرك والنفاق والضلالة بأنهم مجرّد حيوانات لا تفقه شيئاً، بل هم أسوأ حالاً منها، قال تعالى: ﴿**أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً**﴾ (**الفرقان: ٤٤**)، فالأنعام فاقدة للعقل فيُبرَّر لها

---

(١) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ج٢، ص٢٢.

عدم الفهم والتوجّه، فيكون من حوى عقلاً ولم يفهم ويتوجّه أضلَّ منها، فلم يبق له سوى صورة الإنسان، أو على حدّ تعبير أمير المؤمنين علي عليه السلام: (**الصورة صورة إنسان، والقلب قلب حيوان، لا يعرف باب الهدى فيتّبعه، ولا باب العمى فيصدّ عنه، فذلك ميّت الأحياء، فأين تذهبون**)[1].

وقد حاول الطباطبائي أن يُعمّق مسألة الانتفاع من خلال ربطها بموضوعة الفطرة، حيث يقول: (وبالجملة المتّقون واقعون بين هدايتين، كما أنَّ الكفار والمنافقين واقعون بين ضلالين. ثم إنَّ الهداية الثانية لما كانت بالقرآن فالهداية الأولى قبل القرآن وبسبب سلامة الفطرة، فإنَّ الفطرة إذا سلمت لم تنفكّ من أن تتنبّه شاهدةً لفقرها وحاجتها إلى أمر خارج عنها، وكذا احتياج كلّ ما سواها مما يقع عليه حسّ أو وهم أو عقل إلى أمر خارج يقف دونه سلسلة الحوائج، فهي مؤمنة مذعنة بوجود موجود غائب عن الحسّ منه يبدأ الجميع وإليه ينتهي ويعود... ومن هنا يعلم أنَّ الذي أخذه سبحانه من أوصافهم هو الذي يقضي به الفطرة إذا سلِمت، وأنه سبحانه وعدهم أنه سيفيض عليهم أمراً سمّاه هداية...)[2].

الإخراج الصوري والإخراج التصديقي

ربما يُقال بأنَّ الإخراج من الظلمات إلى النور لا يشمل إلا المؤمن، وأما الكافر فخارج تخصُّصاً لا تخصيصاً[3]، فلا وجه للعناية الخاصَّة به.

---

(١) نهج البلاغة: ج١، ص١٥٣، تعليق الشيخ محمد عبده.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص٤٣.

(٣) الخارج تخصّصاً هو الفرد غير الداخل في موضوع الحكم أساساً فضلاً عن شمول الحكم له أو عدم شموله، وأمّا الخارج تخصيصاً فهو الفرد الداخل ضمن دائرة موضوع الحكم فيكون بحسب مقتضى القاعدة مشمولاً للحكم ولكنّه خرج عن الحكم بواسطة التقييد أو التخصيص أو الاستثناء المتّصل لا المنقطع، فلو قلنا مثلاً: «أكرم العلماء إلاّ زيداً»، =

وجوابه: إنَّ الإخراج الذي نُسب إلى غير الله تعالى هو الإخراج التبليغي، حيث كان الناس يعيشون الجهالة وعدم العلم، فأُخرجوا بالتبليغ من الجهل بما هم عليه إلى العلم، وعُرِّفوا بالحقيقة وتكاليفهم تجاه ذلك، وأما الإخراج الإلهي فهو الإخراج الفعلي من براثن الظلمات إلى فضاء النور، وبعبارة أُخرى: الأوّل إخراج صوري، والآخر إخراج تصديقي، فنسب الثاني له سبحانه والأوّل لغيره، ولكن في حدود النصوص الآنفة الذكر، وإلا فإنَّ هنالك نصّاً قرآنياً يخصّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بإخراج المؤمنين من الظلمات إلى النور، وهو قوله تعالى: ﴿**رَّسُولاً يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللهِ مُبَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...**﴾ (**الطلاق: ١١**)، ولكنه لا يتنافى مع ما ذكرنا، فما جاء في سورة إبراهيم يختم الإخراج النبوي بقوله تعالى: ﴿**بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الحَمِيدِ**﴾، فيعود الإخراج إليه، وما جاء في سورة الحديد يختم الإخراج النبوي بقوله تعالى: ﴿**وَإِنَّ اللهَ بِكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ**﴾، والكلام الكلام.

ولتتمّة الفائدة لا بدَّ من الإشارة إلى وجه العلاقة بين هذين الهدفين القُرآنيين، إقامة القسط والإخراج من الظلمات إلى النور، فهما مُتقاربان لا بمعنى التساوي، وإنما بمعنى الطولية بينهما، فأحدهما يمثّل هدفاً متوسّطاً، وهو إقامة العدل والقسط، والآخر يمثّل هدفاً نهائياً، وهو الخروج من الظلمات إلى النور، فالقسط طريق للخروج من ظلمات الظلم، أو قل بأنَّ العدل والقسط هدف بما هو هو، ولكنه وسيلة لهدف أكبر وهو الإخراج من

=فإنّ زيداً عالم، فهو مستثنى من الحكم وخارج تخصيصاً ـ أي خارج عن دائرة الحكم لا عن دائرة الموضوع ـ وقد كان ينبغي شمول الحكم له من أوّل الأمر ولكنّه خرج بالتخصيص، وإن كان زيد جاهلاً فهو غير مشمول للحكم من أوّل الأمر لأنّه ليس فرداً من أفراد الموضوع، وهذا الأخير هو المعبَّر عنه بالخارج تخصّصاً لا تخصيصاً.

الظلمات؛ وبهذا الإخراج يتحقَّق الكمال الحقيقـي والنهـائي للإنـسان، وهـذه الهدفية الطولية شبيهة بهدفية العبادة في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنـسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، فهي هدف في نفسها إلا أنها وسيلة لهدف أكبر ينبغي الوصول إليه، يكمن في الوصول إلى مقـام اليقـين، وهـو قولـه تعـالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (الحجر: ٩٩).

صلة الولاية بالإخراج الإلهي

تقدم أنَّ هنالك ولايتين، تشريعية وتكوينية، ولا ريب بـأنَّ هنالـك صـلة وثيقة بين نوع الولاية الثابتة لله تعالى في مطلع المقطع الثالث وطبيعة الإخراج، فإن كانت الولاية المعنية تشريعية تحديداً فإنَّ الإخراج لا بدَّ أن يكون منـسجماً مع طبيعة ومعطيات هذه الولاية، فتكون منحصرة في الإخـراج مـن ظلـمات الجهل بالأحكام الشرعية إلى فضاء الشريعة، فالولاية تكون تعبـيراً آخـر عـن التفقّه في الدين على مستوى المعارف الدينية.

وأما إذا كانت الولاية تكوينية فلا بدَّ أن يكون الإخـراج تكوينيـاً أيـضاً، إخراج من درجة وجودية إلى درجة أُخرى، أو قل: إخراج من وجود ظلماني إلى وجود نوراني، فيرى ويسمع ويعقل ما لا يراه ولا يسمعه ولا يعقله الآخـرون، وعندئذ سوف يطلب غير ما يطلبه الآخرون ويُنتج ما لا ينتجه الآخرون.

جدير بالذكر: أنَّ لنوعي الولاية ونوعي الإخراج الإلهيين في المقـام صـلة بقسمي العلّة (الإعدادية والفاعليـة)، وسـوف يأتينـا بيـان ذلـك في بحـوث التفسير الموضوعي للآية الكريمة، فانتظر.

قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ﴾

كلّ ما تقدم في بيانات الولاية الإلهية تقع في قبالها بيانات الولايـة الطاغوتيـة، وبالتالي فإنَّ البيانات السابقة سوف تختـصر الطريـق أمامنـا، ولم يبـق إلا عـرض

بيانات جديدة تُفرزها مفردات الفقرة وتركيبها الجُملي، وهي كالتالي:

البيان الأوّل: إنَّ الطاغوتية عنوان صادق على جميع موارد تجاوز الحدّ، والحدّ في المقام قد يكون حدّاً معرفياً نظرياً على مستوى العقيدة والفكر، وقد يكون حدّاً معرفياً عملياً على مستوى الشريعة والسلوك إلى الله تعالى، ومجمع الحدَّين هو الإقرار بالعبودية المطلقة لله تعالى وحده لا شريك له في ذلك، والعمل على اتّباع أوامره ونواهيه، وإنما وُضعت هذه الحدود لحفظ السير التكاملي للإنسان من وجود ضعيف كمالياً إلى وجود قوي كمالياً، ومن القوي إلى الأقوى، فلا بدَّ من الحدّ لمنع التجانف والانحراف، ولابدّ من مركز جامع يقي المحدود من الضياع، وهو حدّ التوحيد والطاعة، فيتوحّد الإنسان المؤمن عقلاً وقلباً وسلوكاً.

البيان الثاني: إنَّ الولاية الإلهية تبدأ من الله تعالى وتنتهي عنده، وما عداها من الولايات الإذنية ليست في عرضها، وهذا واضح، وليست في طولها بمعنى الابتداء من حيث الانتهاء، وإنما هي ولاية مظهرية تجلّياتية، فإذا أُطلقت الولاية الطولية وأُريد بها المظهرية فهي ولاية إلهية، وبالتالي فالولاية الإلهية واحدة لا غير، تارة تكون ذاتية محضة وأُخرى تكون تجلّياتية؛ وأما بالنسبة للولاية الطاغوتية فإنها تتوافق مع طبيعة التشتّت التي يُخلِّفها الإخلال بالولاية الإلهية، وبالتالي فإنَّ الولاية الطاغوتية المتشتّتة اقتضاءً وواقعاً تقتضي التعدّد في الأولياء، ولذلك تُصرِّح الفقرة بأنَّ: ﴿**الَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ**﴾، فلم تُعبِّر عن الولي بالإفراد لأنَّ مقتضى الطاغوتية التشتّت والتشرذم، كما لم تُعبّر الفقرة السابقة بالجمع لأنَّ مقتضى الولاية الإلهية التوحيد والتمرّكز، وهذا منعكس على جميع فقرات ومتطلّبات الولاية، حتى على مستوى الظاهر الحسِّي منها في وحدة الوجهة والقبلة في الصلاة، فالحاضر هو الوحدة والتوحيد، والغائب هو الكثرة والتشتّت.

البيان الثالث: إنَّ هنالك نوع افتراق بين التعدد في الأولياء للـذين كفـروا وبين نفس الطاغوتية، حيث جاءت الطاغوتية بالإفراد، وكأنَّ الفقرة تريـد أن تُوصلنا إلى حقيقة قرآنية خطرة، وهي أنَّ التعدّد في مصداق الأولياء له جـامع مشترك واحد، وهو نفس الطاغوتية، أو كما يُقال: الكفر أُمَّـة واحـدة؛ فـذلك التشرذم والتعدّد في مصاديق الأولياء عنوانهم الجامع هو الطـاغوت، بمعنـى أنَّ الطاغوت اللاحق هو عينه الطاغوت السابق، وإن تعدد مصداقه خارجـاً، فليس هنالك طواغيت، وإنما أولياء تحت المظلّة الطاغوتية، وعندئذ لا حاجـة للقول بأنَّ: (الطاغوت هاهنا واحد أريد به الجميع)[1]، وإن كان ذلك صـحيحاً في نفسه، إلا أنَّ ما قدَّمناه من تصوير فنّي يُغنينا عن تأويل الإفراد بالجمع.

البيان الرابع: إنَّ التركيب الجملي لهذه الفقرة يختلف كثـيراً عـن التركيـب الجملي للفقرة السابقة، فالفقرة السابقة تبتدئ بالله تعـالى وتُخـبر عنـه بأنـه وليّ الذين آمنوا، فلم تُقدّم على اسم الذات المقـدّسـة شـيئاً، وهـو قولـه: ﴿**اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ**﴾، في حين إننا نجد أنَّ جميع مفردات فقرة البحث قد تقدَّمت عـلى مفردة: (الطَّاغُوت)، وهذا التأخّر وذلك التقدم يُحقِّق لنا مستوى عميقاً جـداً من المقابلة بينهما، فمن مقتضيات المقابلة أن يـأتي صـاحب الولايـة الواحـدة المطلقة ـ وهو الله تعالى ـ في الصدارة، تعظيماً له وتـشريفاً، وأن يـأتي صـاحب الولايات المتفرِّقة المحدودة في الذيل، توهيناً له وتضعيفاً.

البيان الخامس: ومن نكات التركيب الجملي لفقرة البحث: انفصال الذين كفروا عن أوليائهم، بخلاف فقرة الولاية الإلهية، حيث أضافت الـذين آمنـوا للولاية الإلهيـة، حيـث تقـول: ﴿**وَلِيُّ الَّـذِينَ آمَنُـواْ**﴾، وكلمـة: «**الَّـذِينَ**» اسـم موصول مضاف لكلمة: «**وَلِيّ**»، وهذه الإضافة تحكـي شـيئاً مـن الإخـلاص للولي والاندكاك به، فلا منظور سواه، في حين تجـد التباعـد والتجانـب بـين:

---

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن: ج٢، ص١٦٥.

«**الَّذِينَ كَفَرُوا**»، و: «**أَوْلِيَآؤُهُمُ**»، ولهذا الافتراق والتجانب أسرار عظيمة، نأتي على واحد منها في المقام، تاركين التعرّض للأُخرى إلى مناسبات لاحقة.

أما السرّ الأوّل فيكمن في عدم تنصّل الولي الحقّ عن مواليه، فحكى لنا ذلك على مستوى التركيب الجملي، فأضاف الموالي للولي بنحو مُشعر بقوّة الارتباط، في حين إننا نجد في ذلك الافتراق بين الأولياء ومواليهم حكاية عن التنصّل والخذلان؛ وهذه الحقيقة القرآنية التي تعكسها آية الكرسي سجَّلها لنا القرآن الكريم في موارد أُخرى، جاءت تصريحاً لا تلويحاً، من قبيل قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لاَ غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَّكُمْ فَلَمَّا تَرَاءتِ الْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَى عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنكُمْ إِنِّي أَرَى مَا لاَ تَرَوْنَ إِنِّيَ أَخَافُ اللهَ وَاللهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾ (**الأنفال: ٤٨**)، بل إنَّ الشيطان وهو الرمز الأكبر للطاغوتية صار مضرباً للمثل القرآني بالتنصّل عن أوليائه، قال تعالى: ﴿**كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنكَ إِنِّي أَخَافُ اللهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ**﴾ (الحشر: ١٦).

البيان السادس: إنَّ الطاغوتية عنوان صادق على كلّ شخص أو فكرة أو سبيل مؤدَّاه الخروج عن ولاية الله تعالى، فعلّة الخروج عن ولاية الله سبحانه طاغوت مُتمرِّد على دواعي الفطرة للوحدة والتوحيد.

ومن جملة مفردات الطاغوتية، بحسب العرض القرآني: الهوى؛ لقوله تعالى: ﴿**أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً**﴾ (**الفرقان: ٤٣**)، والهوى النفسي يجتمع مع العلم والجهل معاً، أما مع الجهل فمعلوم، وأمّا مع العلم فلقوله تعالى: ﴿**أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ**﴾ (**الجاثية: ٢٣**)؛ وكأنَّ الذين يضلّون على علم تتأصَّل في قلوبهم الشبهات بنحو لا تُرجى لهم عودة، فهم: ﴿**صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ**﴾ (**البقرة: ١٨**).

وقد صوَّر الشيطان طريقة استعباده للإنسان من خلال لجمه وتحنيكه بما يُفقده القدرة على تقبّل الحقّ، وذلك من خلال ما يُحدثه من شلل في حركته الفكرية؛ قال تعالى: ﴿**قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَـذَا الَّـذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إَلاَّ قَلِيلاً**﴾ (**الإسراء: ٦٢**)، والاحتناك: جعل اللجام في فم الحيوان، لكيلا يتحرَّك يميناً ولا شمالاً، وهكذا فعل الشيطان الغَرور بالإنسان المغرور.

والاحتناك حكاية عن واقع حالٍ لمواليه، الذين جاء وصفهم دقيقاً وعميقاً في كلمات أمير المؤمنين علي عليه السلام، حيث يقول فيهم: (**اتخذوا الشيطان لأمرهم ملاكاً، واتخذهم له أشراكاً، فباض وفرَّخ في صدورهم، ودبَّ ودرج في حجورهم، فنظر بأعينهم، ونطق بألسنتهم، فركب بهم الزلل وزيّن لهم الخطل، فعل من قد شركه الشيطان في سلطانه، ونطق بالباطل على لسانه**)[(١)].

ومن مفردات الطاغوت أيضاً الكِبْر، فهو المرض الوبيل الذي تأسَّس في مناخه الطاغوت الأوّل؛ قال تعالى: ﴿**وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ**﴾ (**البقرة: ٣٤**)، وكفى بالكبر موبقة أنه يصرف القلب عن رؤية الحقّ الصريح، قال تعالى: ﴿**سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الحَقِّ...**﴾ (**الأعراف: ١٤٦**).

ومن مفرداته أيضاً حبُّ الدنيا؛ قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ الله حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِالله الْغَرُورُ**﴾ (**فاطر: ٥**).

ومن مفرادته أيضاً كلّ حاكم ظالم؛ قال تعالى: ﴿**...يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلاَلاً بَعِيداً**﴾ (**النساء: ٦٠**).

---

(١) نهج البلاغة: ج١، ص٤٢ خطبة رقم: «٧». تحقيق وتعليق الشيخ محمد عبده.

وأخيراً فإنَّ الطاغوت الأوّل الذي اتّخذنا عدواً، وأمرنا الله تعالى بأن نتّخذه عدوّاً لا وليّاً هو الشيطان الرجيم؛ قال تعالى: ﴿**إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوّاً إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ**﴾ **(فاطر: ٦)**.

إنه هو العدو الذي لا مراء في عداوته، والذي لا يكفّ عن عداوته، وقد أقسم على إغوائنا أجمعين، وهو قوله تعالى: ﴿**قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَلأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ**﴾ **(الحجر: ٣٩)**، وقوله تعالى: ﴿**قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾ **(الأعراف: ١٦)**، ولذا فهو الطاغوت الأكبر، أو قل الأبرز والأشدّ انطباقاً عليه عنوان الطاغوتية؛ قال تعالى: ﴿**وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُواْ الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلإِنْسَانِ عَدُوّاً مُّبِيناً**﴾ **(الإسراء: ٥٣)**.

ولن تجد شخصاً يقول بأنه عبدٌ للشيطان، وهذا من نتاج خداعه، والطامّة الدهماء أن يكون أدعياء الحقّ والحقيقة فريسة له، ينطقون بلسانه، ويذودون عن حياضه، ظنّاً منهم بنصرة الدين، وهم الصادق عليهم قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً**﴾ **(الكهف: ١٠٤)**.

أُولئك الذين جُعلت مصيبتهم في دينهم، ولا مصيبة تفوقها أبداً، ولا خسارة تعلوها البتة، كيف وقد عرَّفهم القرآن قبل ذلك بقوله تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً**﴾ **(الكهف: ١٠٣)**، وخلاصة القول: إنَّ الجامع المشترك للمنضوين تحت لواء الطاغوتية هو أن يصدق عليه أنه فاعل في الإخراج من الحدّ.

البيان السابع: إنَّ الولاية الإلهية الذاتية المحضة، والولاية الإلهية المظهرية التجلّياتية، ثابتة لله تعالى ذاتاً، لا بالجعل، أي: إنَّ الله تعالى لم يجعل من نفسه وليّاً للذين آمنوا، وإنما كشف لهم عن ذلك، وبعبارة أُخرى: إنَّ الولاية الإلهية الخاصَّة بالمؤمنين وليدة الإيمان بالله تعالى، فليس هنالك جعل حقيقي في

البين، فهي أشبه باللازم الذاتي الذي لا ينفكّ عن ملزومه.

وهذا من قبيل الأصل المعرفي الموجود في الخلق بصفتهم مفطورين له، ﴿الحَمْدُ لله فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (فاطر: ١)، والأصل المعرفي هو معرفة الله تعالى وتوحيده، فليس هنالك فاصلة بين أصل الخلقة وبين تحقّق الأصل المعرفي الأوّل، فهو حقيقة الخلقة والفاطرية، فولايته ذاتية لا تحتاج إلى جعل جاعل، بمعنى أنَّ الإنسان بمجرّد أن تنطبع في قلبه الحقيقة الإيمانية يكون قد اتخذ من الله تعالى وليّاً له، وقد مرّت بنا جملة بيانات تُشير إلى علّية الإيمان للولاية الإلهية، وهي ليست علّية جعلية إيجادية للولاية الإلهية بقدر ما هي كاشفة عنها، فهي علّة للعلم لا للإيجاد، وبعبارة منطقية فلسفية: إنها واسطة في الإثبات لا الثبوت، فإنَّ الأصل قد تأصّل مع أصل الخلقة، والمعرفة قد سبقت، والمعاينة قد وقعت، ولكنَّ الغفلة والنسيان قد غلّقتا أبواب الرجوع وقالتا: هيت لك، ما دمت طُعمة لذلك[1].

إنَّ هذه الولاية الإلهية لذاتيّتها وقع التعجّب والاستهجان القرآني من اتخاذ سواها؛ قال تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ الله أَتَّخِذُ وَلِيّاً فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ...﴾ **(الأنعام: ١٤)**.

هذا بالنسبة لولاية الله تعالى، وأما ولاية الطاغوت فإنها مجعولة من قبل الإنسان الكافر نفسه؛ قال تعالى: ﴿...وَفَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا

---

(١) روي عن ابن مسكان عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى﴾ «الأعراف: ١٧٢» (قلت: معاينة كان هذا؟. قال: **نعم، فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه، ولولا ذلك لم يدر أحد مَن خالقه ورازقه. فمنهم من أقرّ بلسانه في الذرّ ولم يؤمن بقلبه، فقال الله تعالى:** ﴿فَمَا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ بِمَا كَذَّبُواْ مِن قَبْلُ كَذَلِكَ﴾ «الأعراف: ١٠١»). مختصر بصائر الدرجات، للشيخ حسن بن سليمان الحلي: ص١٦٨.

الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاء مِن دُونِ اللهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ﴾ (الأعراف: ٣٠)، فلا يُتوقَّع منه إصلاح أو هُدى، فالضَلالة والإضلال لازِمانِ ذاتيان لا ينفكّان عنه أبداً؛ قال تعالى: **﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (الحج: ٤)**، فالله تعالى بريء من هذه الولاية الطاغوتية ومن جعلها وجاعلها، وقد أعرب سبحانه عن شجبه لهذه الولايات الزائفة من خلال بيان عداوة الشيطان للإنسان ووعيده له بالتزيين والإغواء حتى يُهلكه، فهي ولايات ساقطة عن الاعتبار من جهة، ومأمورون بالبراءة منها ومواجهتها من جهة ثانية.

إذن فما دام الولي غير الله تعالى فهو مجعول من قبل الإنسان، وأما ولاية الأنبياء عليهم السلام وولاية النبي الخاتم صلى الله عليه وآله وولاية الأئمة المعصومين من أهل البيت عليهم السلام فإنها مظهر لولاية الله تعالى وتجلٍّ لها، فهي إن صدق عليها الجعل، وصحّ وصفها بذلك فإنها لا بمعنى الغيرية في المقام، لِما عرفت أنه لا ولاية إلا لله تعالى، وإنما هي بمعنى التجلّي الفعلي لولاية الله تعالى؛ وعليه ففي فقرة البحث: **﴿وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ﴾** تنبيه إلى كون الولاية الطاغوتية مجعولة من قبل الكافرين أنفسهم لنفس الطاغوت بعناوينه الكثيرة ومصاديقه المتفرِّقة.

البيان الثامن: إنَّ هذه الفقرة قد جاءت بمفردة: «الطاغوت»، ولم تذكر مفردة: «الشيطان»، للتدليل على أمر هامٍّ، وهو تقريب معنى تجاوز الحدّ، فالطاغوت يُعلِّم أتباعه التمرّد والطغيان، والتمرّد والطغيان تعبيران عن تجاوز الحدود، أو قل بأنَّ لازمهما ذلك.

وللتدليل على أعمّية الصفة لتشمل الإنس والجنّ معاً، هو أنَّ الشيطان لا ينتمي إلى حضيرة الإنسان، وأما الطاغوت فمصداقه أوسع من ذلك، فيعمّ الإنسان فيندرج تحت العنوان العامّ المُشار إليه ابتداءً إلى الشيطان؛ قال تعالى:

﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الأَمْوَالِ وَالأَوْلادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلاَّ غُرُوراً﴾ (الإسراء: ٦٤).

ولا ريب بأنَّ هذا الاستبداد الطاغوتي في المسلك الإنساني مسبوق بشقاوة واستعداد للخطيئة والرذيلة، فوجدت مناخها الموبوء، لتنطلق الحركة القهقرية في سلّم الكمالات الإلهية، ولا شيء غير السقوط، ﴿...وَمَن يُشْرِكْ بِالله فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاء فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ (الحج: ٣١)، والمكان السحيق هو موضع ومستقر الوليّ الطاغوتي.

إلى هنا نكتفي بهذا القدر من هذه البيانات الثمانية، على أن تكون لنا عودة أُخرى في عرض تفاصيل وبيانات جديدة نُحقِّق فيها الأبعاد الطاغوتية وأثرها في حركة الإنسان الفكرية وسلوكه العملي، وما يترتَّب عليهما من مصير بائس قاتم.

قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾

إنَّ الإخراج الطاغوتي إنما يكون عن طريق الغواية والقسر، فالمولَّى عليهم قد احتنكهم الطاغوت وشلَّ حركتهم، فلم يعد أمامهم سوى المتابعة، سواء كان برغبة منهم أم بإرغام لهم، فإنَّ الطاغوت يستضعف أتباعه ويذلّهم، بخلاف ما عليه المؤمن في تولِّيه لله تعالى، فإنَّ الله تعالى يُعزّ أنصاره ويُكرّمهم، ولا تُطلب العزّة في غير الولاية لله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيَبْتَغُونَ عِندَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ العِزَّةَ لله جَمِيعاً﴾ (النساء: ١٣٩)، وبتبع عزَّته تكون عزَّة المؤمنين: ﴿...وَلله الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ...﴾ (المنافقون: ٨)، هذا وقد مرَّت بنا جملة بيانات تتعلَّق بإفراد النور وجمع الظلمات، والكلام هو الكلام.

نعم، بقي لنا أن نقف قليلاً عند طبيعة الإخراج الطاغوتي، فهل هي

مأخوذة على نحو الولاية التكوينية المؤثّرة في الوجود أم أنها ذات طبيعة أُخرى مغايرة؟

مرَّت بنا تحقيقات في الولاية الإلهية على المستويين التشريعي والتكويني، وقد ذكرنا بأنَّ القدر المُتيقَّن منها في الفقرة الأُولى من المقطع الثاني هو الولاية التكوينية، وعليه فبمقتضى المقابلة بين الولاية الإلهية والولاية الطاغوتية تكون الولاية الطاغوتية تكوينية أيضاً، وبتبعه يكون الإخراج كذلك. ويُمكن تصوير هذه الولاية التكوينية الطاغوتية من خلال ما تقدم من إشارات حول الهيمنة التي يُمارسها الطاغوت على مقدَّرات الذين اتخذوه وليّاً لهم، وبحسب التعبير القرآني: (**لأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إَلاَّ قَلِيلاً**)، والاحتناك تعبير آخر عن الهيمنة والمكنة من التصرّف، وقد صوَّر لنا القرآن الكريم هذا التصرّف التكويني للطاغوت في مواليه في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ المَسِّ...**﴾ (**البقرة: ٢٧٥**)، والذي يتخبّطه الشيطان يكون أسيراً له محكوماً له، فيكون ذلك أشبه بحالة الإدمان على الموبقات، فالمدمن تتخبّطه المسكرات بنحو لا يملك إرادة فاعلة تجاه ذلك، رغم أنه يعلم بسوء ما عليه، وهكذا في المقام، فإنَّ الذي يتخبّطه الشيطان يعلم بأنَّ الشيطان عدوٌّ حقيقيٌّ له، ولكنه ضعيف أمامه فاقد للإرادة، وهذا الضعف والفقد من المستويات العميقة للظلمات التي أُخرج المؤمن منها.

وبحسب فهمنا فإنَّ حالات الإدمان المنتشرة سببها الأوّل هو ضعف الحالة الإيمانية لدى المدمن، فالمدمن يحتاج إلى إنقاذ حقيقي، وهذا الإنقاذ قد يكون محدوداً قصير المدى فيأخذ الطابع الصوري، وهو ما تتكفَّل بها الأدوية الكيميائية، وقد يكون الإنقاذ جذرياً، وهو ما تتكفَّل به الحالة الإيمانية المفعمة بآليات التطهير الحقيقي من براثن الطاغوت، ولذلك عندما يختفي الإيمان تنتشر الموبقات، وعندما يتجلَّى الإيمان تنتشر الفضائل وتنزوي الموبقات.

إذن فالولاية التكوينية الطاغوتية ممكنة التصوير، وهي الولاية الشرسة التي تنقضّ على فريستها فتُردي بصاحبها في مكانها السحيق، وقد تقدّمت كلمة أمير المؤمنين علي عليه السلام بأنَّ الشيطان قد: (**اتخذهم له أشراكاً، فباض وفرَّخ في صدورهم، ودبَّ ودرج في حجورهم، فنظر بأعينهم، ونطق بألسنتهم..**)، وهل هذه السلطة إلا سلطة تكوينية، وقد ورد في أخبار الفريقين أنه يجري في الإنسان مجرى الدم[١].

قوله تعالى: ﴿أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

إنَّ خلود الشيء يعني مكوثه وانتفاء فساده، أو ما بعُد زمان فساده، فهو مُحتفظ بخواصّه وتفاصيله إلى زمان يفوق حدَّه الطبيعي، والعرب تصف الرجل المُسنّ الذي لم يشب بأنه مُخلَّد[٢]، وقد فُسِّر قوله تعالى: **﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ﴾** (**الواقعة: ١٧**) بأنَّهم يبقون ولداناً لا يهرمون ولا يتغيّرون أبداً[٣]،

---

(١) عن ابن بكير عن الإمام الصادق أو الإمام الباقر عليهما السلام قال: (**إنَّ آدم عليه السلام قال: يا ربِّ سلَّطتَ عليَّ الشيطان وأجريته منّي مجرى الدم فاجعل لي شيئاً، فقال: يا آدم...**). أُصول الكافي: ج٢، ص٤٤٠، ح١»، وأيضاً: صحيح البخاري: ج٤، ص٩٣.

وعن ابن عباس: (أنه تعالى جعله بحيث يجري من بني آدم مجرى الدم وصدور بني آدم مسكن له كما قال: **﴿مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ * مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾**، «الناس: ٤-٦»، والجنّة الشياطين، وكما قال النبي صلى الله عليه وآله: (**إنَّ الشيطان ليجثم على قلب بني آدم، له خرطوم كخرطوم الكلب، إذا ذكر العبد الله عزَّ وجل خنس، أي: رجع على عقبيه، وإذا غفل عن ذكر الله وسوس، فاشتقّ له اسمان من فعليه: الوسواس من وسوسته عند غفلة العبد، والخنّاس من خنوسه عند ذكر العبد**). شرح أصول الكافي، للمازندراني: ج٩، ص٢٣٨.

(٢) انظر: ترتيب إصلاح المنطق: ص٢٠.

(٣) انظر: مجمع البحرين: ج١، ص٦٧٨.

فيديم بذلك النعيم، وإنما النعيم الأُخروي في بقائـه وديمومتـه، كـما أنَّ شـدَّة العذاب المعنوي هو الشعور بعدم انتهاء العذاب المادي، وهذا معنى من معاني الخلود، فالخلود في النار يقتضي عدم الخروج منها.

وقد جرى التأكيد على مفاد الخلود لأنَّ الإنسان بطبيعته لا يميل إلى أصل العذاب فكيف بالخلود فيه، وهذا من باب الترهيب له ليرتـدع عـمَّا هـو فيـه، ويبدو أنَّ ما عليه الإنسان ابتداءً هو مـا يجعـل الأصـل فيـه العـذاب في النـار والخلود فيها، وأنَّ المُنجي لـه هـو الإيـمان والتقـوى والعمـل الـصالح؛ قـال الطباطبائي في تفسيره لقولـه تعـالى: ﴿**يُرِيـدُونَ أَن يَخْرُجُـواْ مِـنَ النَّـارِ وَمَـا هُـم بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ**﴾ (**المائدة: ٣٧**): (وفي الآيـة إشـارة أوّلاً: إلى أنَّ العذاب هو الأصل القريب من الإنسان، وإنما يصرف عنه الإيـمان والتقـوى، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿**وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْماً مَّقْضِيّاً * ثُـمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيّاً**﴾، وكذا قوله: ﴿**إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ**﴾)[1]، كذلك في قوله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَـا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ**﴾ (**الشورى: ٥٢**).

فلو خُلِّي الإنسان ونفسه لكان مآله إلى الكفر والعذاب الأليم، فاحتاج إلى مُثير لدواعي الفطرة، فإن خلَّـف صـوت الفطـرة وراءه ظهريـاً كـان المـصير الحتمي له هـو الخلـود في العـذاب الألـيم، ولكـن دون أن ينتهـي إلى انطفـاء الفطرة فيه وانزوائها، بل هو دليـل عـلى حيويّتهـا وديمومتهـا، وإلا لَمـا شـعر بالعذاب ولا طلب الخروج من النار.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٥، ص٣٢٩. والآيتان الأوليان هما: «مـريم: ٧١-٧٢». وأمـا الآيتان الأُخريان فهما: «العصر: ٢-٣».

وقد التفت الطباطبائي لذلك بقوله: (وثانياً: إنَّ الفطرة الأصلية الإنسانية وهي التي تتألّم من النار غير باطلة فيهم ولا منتفية عنهم وإلا لم يتألّموا ولم يتعذّبوا بها ولم يريدوا الخروج منها)[1].

وها هنا نكتتان مهمتان هما:

النكتة الأُولى: إنَّ الفقرة لم تُعبِّر عن الكفّار بأنهم يدخلون النار، وإنما وصفتهم بأنهم أصحاب النار، فما معنى هذه الصحبة النارية؟

النكتة الثانية: هل الخلود في المقام هو الخلود النسبي بمعنى المكوث الطويل، فيكون الوصف بالخلود فيه نسبة تجوّز، أم أنه الخلود الواقعي وأنَّ النسبة حقيقية، فالداخل فيها غير خارج البتّة، كما هو حال الداخل في الجنة؟

أما النكتة الأُولى فإنَّ الفقرة الكريمة تُريد أن تصل بنا إلى تحديد الطرف المقابل للخلود في الجنة، حيث تُريد أن تقول بأنَّ هؤلاء الكفار ليسوا ضيوفاً أو نازلين مؤقَّتاً في النار، وإنما مثلهم مثل صاحب الدار الذي لا يترك داره لأنها داره، وهكذا الكفَّار فهم أصحاب النار وأهلها.

كما أنَّ هنالك إشارة خفية سوف نُفصّلها في بحوثنا الموضوعية والتأويلية، مُلخّصها أنَّ الخالدين في النار هم الجهنَّميون، بمعنى أنهم سوف يكونون بأنفسهم ناراً، وهذا مصير المُبعدين.

والكفر هو الضلال البعيد، أي: ليس هنالك منطقة ظلمانية أبعد منه أبداً، ومن الواضح بأنَّ هؤلاء المُبعدين يقع في قبالهم المقرَّبون، وقد جاء وصف المقرَّبين قرآنياً بأنهم هم جنّة النعيم، وهو قوله تعالى: ﴿**فَأَمَّا إِن كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ * فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ**﴾ **(الواقعة: ٨٨- ٨٩)**.

وبمقتضى المقابلة يكون الكافر هو نفس جهنم، حقيقته نارية، ومن كانت

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٥، ص٣٢٩.

حقيقته نارية لازمه الخلود الأبدي في جهنميته.

وأما النكتة الثانية فإنَّ للقرآن مفهومه الخاصّ به، وهو غير ما يفهمه العرف، فالعرف يرى في الشخص الذي يعيش فترة غير قصيرة خالداً، وقد مرَّت بنا بعض المعاني اللغوية للخلد، ولكنَّ القرآن يحمل القضية على المعنى الحقيقي لها، ويرفض الفهم العرفي، كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِن مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ**﴾ (**الأنبياء: ٣٤**).

فمع أنَّ المدوّنات التأريخية بحسب الفهم العرفي تطرح أمامنا أكثر من نموذج خالد، كالخضر وإلياس، غير الأنبياء الذين عاشوا مئات السنين، ولكنَّ الآية الكريمة تنفي عنهم صفة الخُلد ما دام الموت الحتمي مصيرهم.

فالخلد قُرآنياً الديمومة والبقاء أبداً، ولذلك نجد القرآن الكريم يتعاطى مع الفهم العرفي الساذج بجدية فينفيه في أكثر من مناسبة، حيث يُردف كلمة الخلود بالتأبيد، من قبيل قوله تعالى: ﴿...**وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً**﴾ (**الجن: ٢٣**).

إخفاء الوعد وإعلان الوعيد

مرَّت الإشارة إلى أنَّ خاتمة المقطع الأخير من الآية قد صُرِّح فيها بالمصير الحتمي لأصحاب الحالة العارضة، في قوله: ﴿**أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾، دون أن يُشير لخاتمة أصحاب الطبيعة الإيمانية، وقد وعدنا بعرض أسباب وتوجيهات هذا الأمر، وقد ارتأينا عرضها بصور احتمالية، وهي كالتالي:

الاحتمال الأوّل: أنَّ المؤمن والكافر معلوما الحال، بيد أنَّ لهما تقسيمات مختلفة، كما تقدَّم، وبعض هؤلاء تقع لديهم أماني بأنَّ الله تعالى سوف يغفر لهم ويرحمهم، فاحتاج الأمر إلى التصريح بمصيرهم الحتمي.

الاحتمال الثاني: أنَّ المؤمن لم يخرج عن الأصل الذي وُجد عليه، وهو فطرة التوحيد المقتضية لنفي كلّ طاغوت وشريك، بخلاف الكافر الخارج عن أصل الفطرة، فاحتاج الأمر إلى ردع شديد يتَّضح فيه مصير الخروج عن ذلك الأصل، فكان التصريح بمصير الكافر دون المؤمن.

الاحتمال الثالث: أنَّ التصريح بمصير الكافر دون المؤمن يهدف إلى إشعار المؤمن بأنَّه في منأى من ذلك المصير الخطير، وتنبيهه ليكون على حذر شديد منه.

الاحتمال الرابع: هو تعبير صريح عن غضب الله تعالى، فاقتضى الأمر بيان حال الكافر دون المؤمن.

الاحتمال الخامس: أنَّ هنالك تنافياً حادّاً وحقيقياً بين ولاية الله تعالى وولاية الشيطان، وتناسقاً كبيراً بين ترتيب الفقرتين، فاقتضى هذا التنافي والتناسق أن تأتي فقرة: ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ**﴾، بعد فقرة: ﴿**اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾ مباشرة، فلم يسمح مقام الجمع أن يُصرَّح بمصير المؤمن، لأنه سوف يكون فاصلاً بين الفقرتين، في حين إنَّ الفقرة الخاصّة ببيان مصير الكافر جاءت بعد الانتهاء من الفقرتين، فلم يكن هنالك مانع منها.

الاحتمال السادس: هو أنَّ محصلة الاحتمالات المتقدّمة جميعاً تُفسِّر لنا سرَّ التصريح بمصير الكافر دون المؤمن.

البحث الروائي

عن عبد الله بن أبى يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (**لا دين لمن دان بولاية إمام جائر ليس من الله، ولا عتب على من دان بولاية إمام عدل من الله**، قال: قلت: لا دين لأولئك ولا عتب على هؤلاء؟ فقال: **نعم لا دين**

لأولئك ولا عتب على هؤلاء، ثم قال: أما تسمع لقول الله: ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ﴾ يخرجهم من ظلمات الذنوب إلى نور التوبة والمغفرة لولايتهم كلّ إمام عادل من الله، قال الله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾، قال: قلت: أليس الله عَنَى بها الكفّار حين قال: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ قال: فقال: **وأيّ نور للكافر وهو كافر فأخرج منه إلى الظلمات؟ إنما عنى الله بهذا أنهم كانوا على نور الإسلام، فلمّا أن تولوا كلّ إمام جائر ليس من الله خرجوا بولايتهم إيّاهم من نور الإسلام إلى ظلمات الكفر، فأوجب لهم النار مع الكفّار، فقال: ﴿أُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾**)[1].

فإذا أضفنا ما تقدّم إلى مرويّة مسعدة بن صدقة عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: (**إنَّ الله قال في كتابه: ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾، فالنور هم آل محمد عليهم السلام والظلمات عدوّهم**)[2]، يتبيَّن لنا أنَّ من تولَّاهم عليهم السلام والتزم بطاعتهم يكون مشمولاً بالإخراج من الظلمات إلى النور، ومن تولَّى أعداءهم، أو اقتدى بغيرهم ـ تقصيراً لا قصوراً ـ فقد خرج من ربقة الإيمان إلى الكفر، أو قل بحسب التعبير القرآني: أُخرج من النور إلى الظلمات، فضمانة بقاء الإيمان هو تولِّيهم والنزول عند حكمهم، أما علّة الخروج من النور إلى الظلمات فتكمن في الإعراض عنهم.

وعن مهزم الأسدي، قال: (سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: **قال الله تبارك وتعالى: لأُعذّبنَّ كلَّ رعية دانت بإمام ليس من الله، وإن كانت الرعية في**

---

(١) انظر: أُصول الكافي: ج١، ص٣٧٥، ح٣؛ تفسير العياشي: ج١، ص١٣٨، ح٤٦٠.

(٢) تفسير العياشي: ج١، ص١٣٨، ح٤٦١.

أعمالها برّة تقية، ولأغفرنَّ عن كلّ رعية دانت بكل إمام من الله، وإن كانت الرعية في أعمالها سيّئة، قلت: فيعفو عن هؤلاء، ويعذّب هؤلاء ! قال: **نعم، إنَّ الله يقول: ﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ﴾**)[١].

وعن ابن عباس في قوله تعالى: **﴿اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ﴾**، قال: هم قوم كانوا كفروا بعيسى وآمنوا بمحمد صلى الله عليه وآله. وفي قوله: **﴿وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾**: هم قوم آمنوا بعيسى فلما بُعث محمد كفروا به[٢].

وعن الإمام محمد الباقر عليه السلام في قوله: (**﴿وَالَّذِينَ كَفَرُواْ﴾، بولاية علي بن أبي طالب، ﴿أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ﴾، نزلت في أعدائه ومن تبعهم، أخرجوا الناس من النور، والنور ولاية علي عليه السلام، فصاروا إلى الظلمة: ولاية أعدائه**)[٣].

وأخيراً عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (**كلّ راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يُعبد من دون الله عزّ وجلّ**)[٤].

---

(١) مستدرك الوسائل: ج١٨، ص١٧٥، ح٧.

(٢) انظر: مجمع الزوائد: ج٦، ص٣٢٣.

(٣) مناقب آل أبي طالب: ج٢، ص٢٧٧.

(٤) الفروع من الكافي: ج٨، ص٢٩٥، ح٤٥٢. وقد وُجِّهت هذه الرواية بأئمة الجور، وأما إمام العدل، الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، فهو خارج تخصّصاً، لأنَّ ملاك قيامه هو حفظ الحدّ لا تجاوزه، فيكون قيامه معروفاً، وأما الطاغوتية فهي تجاوز الحدّ لا حفظه، ولو كان النهي عن القيام شاملاً لإمام العدل أيضاً لَمَا بقي حجر على حجر، وصارت الشريعة داعية الأمر بالمعروف ناهية عنه، والعياذ بالله تعالى، وقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله: (**لتأمرُنّ بالمعروف، ولتنهُنَّ عن المنكر، أو ليعمّنكم عذاب الله. ثم قال: من رأى منكم منكراً فلينكره بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع**=

وفي ضوء ما تقدم في العروض الروائية للمقطعين السابقين، وما تقـدمهما في موضوعة التطبيق يتّضح لنا أنَّ هذه الروايات تندرج ضـمن دائـرة الجـري والتطبيق، فإنها تُحدّد لنا جملة مصاديق دون حصر المفهوم فيها، أو تكـون مـن باب الباطن أو التأويـل[1]، وسـوف تتّـضح لنـا الكثـير مـن المعـالم التطبيقيـة والباطنية في البيانات التأويلية لآية الكرسي.

=**فبقلبـه، فحـسبه أن يعلـم الله مـن قلبـه أنـه لـذلك كـاره)**. «وسـائل الـشيعة: ج١٦، ص١٣٥». وعن الإمام الحسين بن علي عليهما السلام في كتاب أرسـله لأعيـان الكوفـة: **(بسم الله الرحمن الرحيم من الحسين بن علي إلى سليمان بن صرد والمسيب بن نجبة ورفاعة بن شداد وعبد الله بن وأل وجماعة المؤمنين؛ أما بعد فقـد علمـتم أنَّ رسـول الله صـلى الله عليه واله قد قال في حياته: «من رأى سلطاناً جـائراً مـستحلاً لحـرم الله، ناكثـاً لعهـد الله، مخالفاً لسنّة رسول الله، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، ثم لم يغيّر بقول ولا فعل، كـان حقيقاً على الله أن يدخله مدخله»؛ وقد علمتم أنَّ هؤلاء القوم قد لزموا طاعـة الـشيطان، وتولّوا عن طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد وعطّلوا الحدود، واسـتأثروا بـالفيء، وأحلّـوا حرام الله، وحرّموا حلاله، وإني أحقّ بهذا الأمر لقرابتي من رسول الله صلى الله عليه وآله)**. «بحار الأنوار: ج٤٤، ص٣٨١». فالإمام عليه السلام يُعطينا قاعدة عامة، ثم يُطبّقها على نفسه بصفته الأولى بذلك لا للانحصار به، كما هو واضح. منه (دام ظله).

(١) انظر: الميزان في تفسير القرآن: ج٢، ص٣٤٧.

معطيات التفسير التجزيئي للمقطع الثالث

١. إنَّ محاولتنا التفسيرية على المُستوى الجُملي تقوم على أساس مزجين بسيط ومُركَّب بين التراكيب الجملية المُتقاربة، للخروج برؤية جُملية تجزيئية عن المضامين القريبة والمتوسطة والبعيدة للآية الكريمة.

٢. إنَّ كل مفردة من المقطع الثالث تُشكِّل مطلباً معرفياً قائماً بنفسه من جهة، ومفتاحاً تفهيمياً وإرشادياً لمفردات أُخرى من جهة أُخرى.

٣. التعاطي مع الطبيعة الإيمانية على أنها هي الأصل إستراتيجية قرآنية، وأنَّ الكفر هو مجرد حالة عارضة، فقدَّم الطبيعة الإيمانية على الحالة العارضة في المقطع.

٤. إنَّ الوظيفة الأُولى للقرآن الكريم تكمن في إثارة دفائن العقول، لا التأسيس في مجال معرفة الله تعالى وتوحيده، فذلك مقرون بأصل الوجود.

٥. السقف الأعلى في السُّلَّم الكمالي يكمن في الولاية الإلهية، كما أنَّ السقف الأعلى في التسفُّل البشري يكمن في ولاية الشيطان، وهذا يُحاكي سقفي الوجود، الحقيقي بأشرف معانيه، والاعتباري بأخسّ معانيه.

٦. إنَّ المبدأ الذي تنطلق من الولاية الإلهية هو الاسم الأعظم الجامع لكلّ الصفات والحاكي عنها بالإجمال البسيط .

٧. إنَّ المعنى الاصطلاحي القرآني حاكم على المعنى اللغوي، فهو الذي يُحدِّد المقصد اللغوي في صورة التوفّر عليه، شرط وجود مناسبة بينهما.

٨. إنَّ المعاني الأُخرى التي تُساق في فهم كلمة الولي من الحبّ والنصرة وما شابه، محفوظة في مادّة الكلمة ولكنَّ القدر المُتيقَّن منها يكمن في الحكم والتصرّف والأولوية بالأنفس.

٩. إنَّ الولاية الواردة في فقرة البحث مطلقة، فتكون شاملة للمعاني المحتملة، إلا أنَّ قدرها المُتيقَّن هو الولاية بالمعنى الخاصّ، أي: ولاية الحكم والتصرّف.

١٠. إذا ثبتت الولاية الخاصة لأحد ثبت له الإخراج الهدايتي من الظلمات إلى النور، وبالتالي يكون ذلك الإخراج الإلهي ثابتاً لكل وليّ لله تعالى.

١١. المراد من الولاء الإيجابي الخاصّ هو النزول عند حكم الولي ولزوم طاعته، في الإمامتين معاً، الدينية والسياسية، ولا خيرة له في ذلك البتّة.

١٢. قرآنياً قد حدَّد الرسول أجر رسالته في مودّة أهل بيته، لكنه لم يطلب ذلك لنفسه، وإنما لأجل أُمّته، فهي المنتفعة بذلك، وأما أجره فعلى الله تعالى.

١٣. إنَّ أقرب الطرق للاتّباع هو تحقّق المودّة، فالعلم وإن كان مؤثّراً إلا أنَّ العلاقة الوجدانية أعمق تأثيراً، وليس المراد من الحبّ بُعده الساذج، وإنما هو الحبّ المسؤول والمودّة العبادية والعاطفة الدينية المُلتزمة.

١٤. في الولاية الإلهية أمران متلازمان، لا يُمكن التفكيك بينهما أبداً، الأوّل لزوم الطاعة والمتابعة، والآخر البراءة من الأعداء؛ فالإيمان بالله تعالى متوقّف على الكفر بالطاغوت قولاً وعملاً، ولا جدوى للحبّ بلا تولٍّ وتبرٍّ.

١٥. إنَّ الولاء الإيجابي الخاصّ بالرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة الطاهرين عليهم السلام ذو مراتب ثابتة لهم قرآناً وسنّة، وهي: مرتبة على مستوى الحبّ والمودة، ومرتبة على مستوى الإمامة الدينية والولاية التشريعية، ومرتبة على مستوى الإمامة السياسية، ومرتبة على مستوى الولاية التكوينية المُوصلة إلى المطلوب.

١٦. إنَّ ولايتنا لله تعالى لا تصدق ولا تثمر ما لم نتخلَّ عن كلّ العلائق الطاغوتية، وعلى رأسها حبّ الدنيا والخلود إلى الأرض والدسّ في التراب.

١٧. إنَّ تولينا لله تعالى لا يعني قطع الصلة مطلقاً بالطواغيت وأتباعهم،

فلنا مساعدة فقيرهم، وعلاج مريضهم، والعمل على هدايتهم، ومودّة الأقرباء منهم، دون أن يُشكِّل خروجاً عن ولايته سبحانه، لأنه ليس تولياً لهم، فهم: (**نظير لك في الخلق، يفرط منهم الزلل...فأعطهم من عفوك وصفحك**)، وأتباع الطاغوت منهم إنسانيون، صادقون في قولهم، مخلصون في عملهم، ولذا لا ينبغي الخلط بين التولّي والتعاطي.

١٨. ما من كمال وجودي للغير إلا وهو ثابت لله تعالى بالأصالة، ولغيره بالإفاضة منه، كما هو الحال في الولاية الإلهية، وهو ما أطلق عليه القرآن بالإذن.

١٩. إن كان المراد من الولاية التكوينية الممنوحة للإنسان الكامل التصرّف بنحو التفويض المعتزلي، فذلك باطل محضاً، فإنَّ الله تعالى لا يُشاركه أحد في سلطته التفويضية الخاصّة، وإن كان المراد هو التصرّف بإذنه، فلا مانع عقلي ولا نقلي منه.

٢٠. إنَّ ثبوت الولاية الطولية للغير لا بدَّ أن لا يلزم منه شبهة الشرك، وإن كان خفيّاً، فإذا كانت بمعنى التصرُّف من حيث انتهى تصرّف الله تعالى فذلك مشوب بشبهة الشرك الخفي، وإذا كان بمعنى العمل وفق ما اقتضاه الأمر الإلهي والوظيفة الإلهية له فذلك توحيد خالص.

٢١. إنَّ القرآن الكريم ينفي دعوى انحصار الولاية الإلهية بالمؤمنين، لقوله تعالى: ﴿**أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء فَاللهُ هُوَ الْوَلِيُّ**﴾، ولكنَّ هنالك ولايتين إلهيتين، الأُولى تعمّ الخلق بأسره، بمقتضى قيُّوميته المطلقة في الوجود، والأُخرى ولاية خاصَّة بالمؤمنين، ولها حيثية تعليلية محددة، تكمن في نفس الإيمان.

٢٢. إنَّ الإيمان ذو مراتب، فهو كلّي مُشكِّك، وحيث إنَّ هذه الولاية الإلهية متوقّفة على الإيمان بصفته حيثية تعليلية، فإنَّها تشكيكية ذات مراتب

أيضاً.

٢٣. إنَّ هنالك ظلمات وراء ظلمات الكفر، ونوراً وراء نور الإيمان، استدعيا الإخراج من الأولى والإدخال في الثاني، فالهداية لا تقتصر على موضوعة التوحيد، فهنالك إيمان بالنبي وتسليم له، وإيمان بالإمام الولي وتسليم له.

٢٤. هنالك عمل صالح صحيح، وعمل صحيح، والأوّل فاعله المؤمن حصراً، والثاني فاعله غير المؤمن، وإن كان الفعل الواقع منهما واحداً، كالصدقة.

٢٥. إنَّ النور قد يُراد به الله سبحانه، وقد يُراد به الهدى والإيمان، وقد يُراد به الإسلام، وقد يُراد به نور النبوة، وقد يُراد به القرآن الكريم، وقد يُراد به الإمام المُفترض الطاعة من آل محمد عليهم السلام.

٢٦. إنَّ صدق عنوان الإخراج حاصل بمجرد الدخول في الولاية الإلهية، بل بمجرد الكفر بالطاغوت المقتضي بنفسه الإيمان به تعالى، وإلا فلازال أسير الطاغوت.

٢٧. الكافر بالطاغوت الخارجي في صراع مستمرّ مع طاغوت النفس، فهو في عرضة من زيغ النفس وتسويلاتها، وكلّما دخل في وسوسة احتاج إلى الإخراج منها، فيكون مشمولاً بعملية الإخراج من الظلمات إلى النور.

٢٨. إنَّ كل مرتبة إيمانية تعلوها مرتبة أكمل وأشرف، فتكون الدانية بالنسبة للعالية ظلمة، وتكون العالية بالنسبة للدانية نوراً، ويكون إخراج المؤمن من المرتبة الدانية للعالية إخراجاً من ظلمة إلى نور، والعكس بالعكس.

٢٩. إنَّ المعصوم بحاجة مستمرّة إلى تدعيم عصمته، كما في قوله تعالى: ﴿**وَلَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً**﴾، فإنَّ ركونه صلى الله عليه وآله مُحال لثبوت عصمته، ولكنَّ ملاك المحالية تثبيته، فيكون مشمولاً بعملية

الإخراج دفعاً لا رفعاً.

٣٠. المعصوم لم يقع منه شرك طرفة عين أبداً، بل ليس من شأنه ذلك، ونفي الشأنية يجعل الفعلية سالبة بانتفاء الموضوع، وحيث إنَّ الشأنية تُناسب الصورة الذهنية، فقد اقتضى الأمر نفيها أيضاً.

٣١. إنَّ السير الأسمائي ملتقى جميع الأولياء، ووجه الحاجة له كاشف إنِّي عن وجود حاجة ضرورية لعملية الإخراج، ولكنه إخراج مختلف مقامه بطبيعة الحال.

٣٢. إقامة العدل والقسط هدف قرآني متوسّط، وإخراج الناس من الظلمات إلى النور هدف نهائي، فالقسط طريق للخروج من ظلمات الظلم، ولكنَّ الذي ينتفع بالهدف النهائي تحديداً هو من يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله تعالى.

٣٣. إنَّ الولاية التشريعية مؤدَّاها الإخراج من ظلمات الجهل بالأحكام الشرعية فهو حالة من التفقّه في الدين على مستوى الشريعة؛ وأما الولاية التكوينية فالإخراج فيها تكويني أيضاً، أي: من وجود ظلماني إلى وجود نوراني.

٣٤. الطاغوتية عنوان صادق على جميع موارد تجاوز الحدّ، والحدّ نظري على مستوى العقيدة، وعملي على مستوى الشريعة والسلوك، ومجمعهما الإقرار بالعبودية المطلقة لله تعالى وحده، والعمل على اتّباع أوامره ونواهيه؛ والجامع المشترك للمنضوين تحت لواء الطاغوتية فاعلية الإخراج من الحدّ.

٣٥. إنَّ الولاية الإلهية تبدأ من الله تعالى وتنتهي إليه، وما عداها من الولايات الإذنية ليست في عرضها، ولا في طولها بمعنى الابتداء من حيث الانتهاء، وإنما هي ولاية مظهرية تجلِّياتية؛ ومقتضى الولاية الإلهية التوحيد والتمركز، ومقتضى الولاية الطاغوتية التشتّت والتشرذم.

٣٦. من مقتضيات المقابلة بين الولايتين الإلهية والطاغوتية أن يأتي صاحب الولاية الواحدة المطلقة في الصدارة، تعظيماً له وتشريفاً، وأن يأتي صاحب الولايات المتفرِّقة المحدودة في الذيل، توهيناً له وتضعيفاً، وهذا ما حقَّقه لنا المقطع الثالث.

٣٧. الولاية الإلهية ذاتية لله تعالى، وأما الولاية المظهرية التجلّياتية فهي امتداد للذاتية، وأما ولاية الطاغوت فإنها مجعولة من قبل الإنسان الكافر نفسه.

٣٨. إنَّ الاستبداد الطاغوتي في المسلك الإنساني مسبوق بشقاوة واستعداد للخطيئة، فوجدت في الولاية الطاغوتية مناخها الموبوء لتنطلق حركتها القهقرية في سلّم الكمالات، ولا شيء غير السقوط في مكان سحيق هو مستقر الوليّ الطاغوتي.

٣٩. بمقتضى المقابلة بين الولاية الطاغوتية والولاية التكوينية الإلهية، تكون الولاية الطاغوتية تكوينية أيضاً، وسبيلها احتناك المولّى عليهم: ﴿لأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إَلاَّ قَلِيلاً﴾، وهو تعبير آخر عن الهيمنة والمكنة من التصرّف.

٤٠. إنَّ الكفّار أصحاب النار، كصاحب الدار الذي لا يترك داره لأنها داره، وفي ذلك إشارة خفية إلى أنهم بأنفسهم نار، وهذا مصير المُبعدين، كما أنَّ المقرَّبين هم جنة النعيم، وبمقتضى المقابلة يكون الكافر ناراً، ولازم ذلك الخلود الأبدي في جهنميته.

٤١. إنَّ المؤمن لم يخرج عن الأصل الذي وُجد عليه، وهو فطرة التوحيد المقتضية لنفي كلّ طاغوت وشريك، بخلاف الكافر الخارج عن أصل الفطرة، فاحتاج الأمر إلى ردع شديد يتَّضح فيه مصير الخروج عن ذلك الأصل، فكان التصريح بمصير الكافر دون المؤمن، وهو تعبير صريح عن غضب الله تعالى.

فهرس المصادر

١. أجود التقريرات، تقريرات الميرزا النائيني، تأليف السيد أبي القاسم الخوئي، مؤسسة مطبوعاتي ديني، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ، قم المقدّسة.

٢. الاختصاص، للشيخ محمد بن محمد بن النعمان المُلقَّب بالمفيد، تحقيق علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة.

٣. اختيار معرفة الرجال، للشيخ الطائفة الطوسي، تحقيق مير داماد، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ، قم.

٤. الأربعون حديثاً، للسيد الإمام روح الله الخميني، تعريب السيد محمد الغروي، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، قم المقدّسة.

٥. الأربعون حديثاً، منتجب الدين بن بابويه الرازي، مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأُولى، ١٤٠٨ هـ، قم المقدسة.

٦. إرشاد القلوب، للحسن بن أبي الحسن الديلمي ، دار الشريف الرضيّ.

٧. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، للشيخ المفيد، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام، دار المفيد، قم المقدسة.

٨. أسباب نزول الآيات، لأبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، مؤسسة الحلبي وشركائه، ١٩٦٨ م، القاهرة.

٩. الاسم الأعظم أو معارف البسملة، محمد الغروي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

١٠. الأصول من الكافي، لثقة الإسلام الشيخ المحدّث أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م، قم.

١١. إعجاز القرآن، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، الطبعة الثالثة، مصر.

١٢. الأمالي، لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، دار الثقافة، الطبعة الأُولى، قم المقدسة.

١٣. الأمالي، للسيد الشريف المرتضى، تحقيق الشيخ أحمد بن الأمين الشنقيطي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٣ هـ، قم.

١٤. إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، لأبي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ هـ - بيروت.

١٥. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، للعلامة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسّسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ، بيروت.

١٦. بحث حول الإمامة، حوار مع السيد كمال الحيدري، بقلم جواد علي كسَّار، دار فراقد، الطبعة السادسة، ١٤٢٤ هـ، قم المقدسة.

١٧. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأُولى، ١٣٧٦هـ، القاهرة.

١٨. بصائر الدرجات الكبرى، محمد بن الحسن الصفار، تحقيق ميرزا محسن باغي، مؤسسة الأعلمي، ١٤١٤ هـ، طهران.

١٩. تأريخ الأُمم والملوك (تاريخ الطبري)، محمد بن جرير الطبري، تحقيق نخبة من العلماء، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

٢٠. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأُولى، ١٤١٧هـ، بيروت.

٢١. التبيان في إعراب القرآن، محب الدين عبدالله بن أبي عبدالله الحسين بن أبي البقاء العكبري، تحقيق علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، سوريا.
٢٢. التبيان في تفسير القرآن، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ.
٢٣. ترتيب إصلاح المنطق، لابن السكيت الأهوازي، شرح وتحقيق الشيخ محمد حسن البكائي، مجمع البحوث الإسلامية، إيران، الطبعة الأُولى، ١٤١٢هـ.
٢٤. التفسير الأثري الجامع، ذوي القربى، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٥هـ.
٢٥. التفسير الأصفى ، للفيض الكاشاني، تحقيق ونشر مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأُولى، ١٤١٨ هـ ، قم المقدّسة.
٢٦. التفسير الصافي، للمولى محسن الفيض الكاشاني، تحقيق الشيخ حسين الأعلمي، نشر مكتبة الصدر، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ، إيران.
٢٧. تفسير العياشي، لأبي النضر محمد بن مسعود العياشي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، مؤسّسة البعثة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ ، قم المقدّسة.
٢٨. تفسير القرآن العظيم (تفسير المنار)، من دروس الشيخ محمد عبده، تأليف الشيخ محمد رشيد رضا، تعليق وتصحيح سمير مصطفى رباب، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأُولى، ١٤٢٣هـ، بيروت.
٢٩. تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت: ٤٧٤ هـ)، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.

٣٠. تفسير القرآن الكريم، أبي حمزة الثمالي، تجميع وتحقيق عبد الرزاق محمد حسين حرز الدين، نشر الهادي، الطبعة الأُولى، ١٤٢٠ هـ، قم المقدّسة.
٣١. تفسير القرآن الكريم، محمد صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا)، المقالة الحادية عشرة، حققَّه وضبطه وعلَّق عليه الشيخ محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٨ م، بيروت.
٣٢. تفسير القرطبي، (الجامع لأحكام القرآن)، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، مؤسسة التأريخ العربي، ١٤٠٥ هـ، بيروت.
٣٣. تفسير القمّي، لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمّي، تصحيح السيد طيّب الجزائري، مؤسسة دار الكتاب، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ، قم المقدسة.
٣٤. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، للإمام فخر الدين محمد الرازي: (٥٤٤ ـ ٦٠٤ هـ)، منشورات محمد علي بيضون، الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢١هـ.
٣٥. تفسير الكشَّاف، لأبي القاسم جار الله محمود الزمخشري، رتّبه وضبطه وصحَّحه محمد عبد السلام شاهين، نشر دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٦م، بيروت.
٣٦. تفسير غريب القرآن، لفخر الدين الطريحي، تحقيق وتعليق محمد كاظم الطريحي، نشر انتشارات الزاهدي، قم المقدسة.
٣٧. التفقه في الدين، حوار مع السيد العلامة كمال الحيدري، بقلم: طلال الحسن، دار فراقد، الطبعة الثانية، ١٤٢٨ هـ، قم المقدسة.
٣٨. تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (مجموعة ورّام)، للورّام بن أبي فراس المالكي الأشتري، مكتبة الفقيه، قم المقدسة.
٣٩. تنقيح المقال في علم الرجال، للشيخ عبد الله المامقاني، المطبعة المرتضوية، ١٣٥٢ هـ، النجف الأشرف.

٤٠. التوحيد للشيخ الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، جماعة المدرسين، ١٣٨٧ هـ، قم المقدّسة.

٤١. التوحيد، تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري، بقلم جواد علي كسّار، دار فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ، قم.

٤٢. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ضبط وتوثيق وتخريج صدقي جميل العطار، دار الفكر، ١٤١٥ هـ، بيروت.

٤٣. الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الفكر، بيروت.

٤٤. جوامع الجامع، للشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ،قم المقدسة.

٤٥. الجواهر الحسان في تفسير القرآن (تفسير الثعالبي) لأبي زيد عبد الرحمن بن محمد الثعالبي المالكي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٤٦. حلية الأبرار في أحوال محمد وآله الأطهار، للسيد هاشم البحراني، تحقيق الشيخ غلام رضا البحراني، مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأُولى، ١٤١١ هـ، قم.

٤٧. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ هـ، بيروت.

٤٨. خاتمة المستدرك للمحقّق النوري الطبرسي ، نشر مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، ١٤١٦هـ.

٤٩. الخصال، للشيخ الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق علي أكبر الغفاري، نشر جامعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة.
٥٠. الخلاف، للشيخ الطوسي، تحقيق علي الخراساني وجواد الشهرستاني، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأُولى، ١٤١٧هـ، قم المقدسة.
٥١. الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، للمحدّث الحافظ جلال الدين السيوطي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٦٥هـ.
٥٢. دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام، للقاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، نشر دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٣٧٩ هـ، مصر.
٥٣. رجال الطوسي، لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٥ هـ، قم المشرفة.
٥٤. الرسائل العشر، لشيخ الطائفة الطوسي، تحقيق واعظ زاده الخراساني، نشر جامعة المدرسين، ١٤٠٤ هـ، قم المقدّسة.
٥٥. رسالة الأسماء، تحقيق الشيخ صباح الربيعي، نشر مكتبة فدك لإحياء التراث، الطبعة الأُولى، ٢٠٠٧، قم المقدسة.
٥٦. الرسالة القُشيرية، لأبي القاسم عبد الكريم هوازن القُشيري، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف، انتشارات بيدار، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م، إيران.
٥٧. زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن (ابن الجوزي) تحقيق محمد بن عبد الرحمن، دار الفكر، الطبعة الأُولى، ١٤٠٧، بيروت.
٥٨. السنن الكبرى، للمحدّث الحافظ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار الفكر، بيروت.

٥٩. سنن النسائي، أحمد بن شعيب، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٣٠م.
٦٠. شرح أصول الكافي، للمولي محمد صالح المازندراني، تعليق الميرزا أبي الحسن الشعراني، نشر مؤسسة التأريخ العربي، الطبعة الثانية المصحَّحة، ١٤٢٩ هـ، بيروت.
٦١. شرح الأخبار في فضائل الأئمّة الأطهار، للقاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي، تحقيق السيد محمد الحسيني الجلالي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة.
٦٢. شرح الأسماء الحسنى وشرح دعاء الجوشن الكبير، للملا هادي السبزواري، تحقيق نجف قلي حبيبي، جامعة طهران، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م، إيران.
٦٣. شرح الأُصول من الكافي، صدر الدين الشيرازي، نشر مؤسسة تحقيقات ومطالعات فرهنكي، طهران.
٦٤. شرح الزيارة الجامعة، للسيد عبد الله الشبر، مؤسسة الوفاء، الطبعة الأُولى، ١٤٠٣هـ، بيروت.
٦٥. الشفاعة (بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها)، للسيد العلامة كمال الحيدري، دار فراقد للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧ م، إيران.
٦٦. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد بن عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ هـ، بيروت.
٦٧. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، دار الفكر، ١٤٠١ هـ، بيروت.
٦٨. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار الفكر، بيروت.
٦٩. الصحيفة السجادية، للإمام علي زين العابدين عليه السلام، تحقيق ونشر مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام بإشراف محمد علي الأبطحي، الطبعة الأُولى، ١٤١١ هـ، قم المقدّسة.

٧٠. الصواعق المحرقة في الردّ على أهل البدع والزندقة، لابن حجر الهيثمي، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣ هـ، بيروت.
٧١. عدّة الداعي ونجاح الساعي، أحمد بن فهد الحلي، تحقيق أحمد الموحدي، نشر مكتبة الوجداني، قم.
٧٢. العروة الوثقى، للسيد محمد كاظم اليزدي ، شرائط إمام الجماعة، مسألة: (١٣)، نشر مؤسسة الأعلمي، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ، بيروت.
٧٣. علل الشرائع، لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، المكتبة الحيدرية، ١٩٦٦م، النجف الأشرف.
٧٤. علم الإمام بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمّة المعصومين عليهم السلام، تقريراً لأبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم الشيخ علي حمود العبادي، نشر دار فراقد، الطبعة الأُولى، ٢٠٠٨هـ، قم المقدسة.
٧٥. علم الإمام عليه السلام، للشيخ العلامة محمد الحسين المظفر، دار الزهراء، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ، بيروت.
٧٦. عوالي اللآلي، لابن أبي جمهور الأحسائي، تحقيق السيد المرعشي والشيخ مجتبى العراقي، نشر مطبعة سيد الشهداء، الطبعة الأُولى، ١٤٠٣ هـ، قم.
٧٧. العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، نشر مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ، إيران.
٧٨. عيون أخبار الرضا عليه السلام، للشيخ الأقدم أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق، تحقيق حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأُولى، ١٤١٤هـ ، بيروت.
٧٩. الغدير، للعلامة الشيخ عبد الحسين أحمد الأميني، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، ١٩٧٧ م، بيروت.

٨٠. غريب الحديث، القاسم بن سلام الهروي، تحقيق محمد عبد المعيد خان، نشر دار الكتاب العربي، الطبعة الأُولى، ١٣٩٦ هـ، بيروت.
٨١. فتح الباري (شرح صحيح البخاري)، للحافظ شهاب الدين بن حجر العسقلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، بيروت.
٨٢. الفروع من الكافي، لثقة الإسلام الشيخ المحدث أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ هـ، قم.
٨٣. الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، تحقيق مؤسسّة النشر الإسلامي، جامعة المدرّسين، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، قم المقدسة.
٨٤. فضائل الصحابة، الإمام أحمد بن حنبل، دار الكتب العلمية، بيروت.
٨٥. فقه القرآن، لقطب الدين سعيد بن هبة الدين الراوندي، تحقيق أحمد الحسيني، نشر مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، قم المقدسة.
٨٦. فيض القدير شرح الجامع الصغير، محمد عبد الرؤف المناوي، تحقيق أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، الطبعة الأُولى، ١٤١٥ هـ، بيروت.
٨٧. القاموس المحيط للعلامة الشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي: ج١، ص٢٧٥، دار العلم، بيروت.
٨٨. كتاب الدعاء، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، نشر دار الكتب العلمية، الطبعة الأُولى، ١٤١٣هـ، بيروت.
٨٩. كتاب سليم بن قيس، لأبي صادق سليم بن قيس الهلالي العامري الكوفي، تحقيق محمد باقر الأنصاري، منشورات دليلنا، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦هـ، قم.
٩٠. كفاية الأثر في النصّ على الأئمّة الاثني عشر، لأبي القاسم علي بن محمد

الخزاز القمي، تحقيق عبد اللطيف الحسني الخوئي، نشر انتشارات بيدار، ١٤٠١ هـ، قم المقدسة.

٩١. كمال الدين وتمام النعمة، للشيخ الأقدم أبي جعفر بن علي بن الحسين بن بابويه المعروف بالشيخ الصدوق، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥ هـ، قم.

٩٢. كنز الدقائق، للميرزا محمد المشهدي، تحقيق مجتبى العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، الطبعة الأُولى، ١٤٠٧ هـ، قم.

٩٣. كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال للعلامة علاء الدين علي المتقّي بن حسام الدين الهندي، مؤسّسة الرسالة، ١٣٩٩هـ.

٩٤. كنز الفوائد، للمحدث ابن الفتح محمد بن علي الكراجكي، مكتبة المصطفوي، الطبعة الثانية،١٤١٠ هـ، قم.

٩٥. لسان العرب، لابن منظور الأفريقي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأُولى، ١٤٠٥ هـ.

٩٦. لطائف الأعلام في إشارات الإلهام، للشيخ العارف عبد الرزّاق الكاشاني، صحّحه مجيد هادي زاده، مؤسّسة الطباعة والنشر لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، إيران.

٩٧. المجازات النبوية، للشريف الرضي، تحقيق وشرح الدكتور طه محمد الزيني، نشر مكتبة بصيرتي، قم المقدسة.

٩٨. مجمع البحرين، للشيخ فخر الدين الطريحي، تحقيق أحمد الحسيني، نشر مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ.

٩٩. مجمع البيان في تفسير القرآن، لأمين الإسلام أبي الفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، بيروت.

١٠٠. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين الهيثمي، دار الكتب العلمية،

١٩٨٨م، بيروت.

١٠١. مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، للعلامة محمد حسين الطباطبائي.

١٠٢. المحاسن، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، باب جوامع الكلم، مؤسسة الأعلمي، ١٤٢٩ هـ، بيروت.

١٠٣. محبوب القلوب، المقالة الثانية، لقطب الدين محمد بن الشيخ الأشكوري اللاهيجي، تحقيق الدكتور حامد صدقي والدكتور إبراهيم الدياجي، نشر التراث المكتوب، الطبعة الأُولى، ١٤٢٤ هـ، إيران.

١٠٤. مختصر بصائر الدرجات، للشيخ حسن بن سليمان الحلي، منشورات المطبعة الحيدرية، الطبعة الأُولى، ١٩٥٠م، النجف الأشرف.

١٠٥. المسائل العكبرية، للشيخ المفيد، دار المفيد، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ، بيروت.

١٠٦. مستدرك الوسائل، للمحقق النوري الطبرسي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.

١٠٧. مستدرك سفينة البحار، للشيخ علي النمازي الشاهرودي، تحقيق الشيخ حسن بن علي النمازي، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، الطبعة الأُولى، ١٤١٩ هـ، قم المقدّسة.

١٠٨. المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله محمّد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، دار المعرفة، بيروت.

١٠٩. مسند أحمد بن حنبل، للإمام أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.

١١٠. مشارق أنوار اليقين، للحافظ رجب البرسي، تحقيق السيد علي عاشور، انتشارات ذوي القربى، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ، قم.

١١١. مُشكِل إعراب القرآن، للدكتور أحمد بن محمد الخراط، موقع مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية.

١١٢. مصباح الكفعمي لإبراهيم بن علي الكفعمي، دار المرتضى، الطبعة الجديدة، ١٤٢٨ هـ، بيروت.
١١٣. مصباح المتهجّد، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، نشر مؤسسة فقه الشيعة، الطبعة الأُولى، ١٤١١هـ، بيروت.
١١٤. معاني الأخبار، للشيخ الأقدم أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق، صحّحه علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، طبعة الرابعة، ١٤١٨ هـ، قم المقدسة.
١١٥. المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق إبراهيم الحسيني، نشر دار الحرمين.
١١٦. المعجم الكبير، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني، حقّقه وخرّج أحاديثه حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، نشر مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، القاهرة.
١١٧. معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢م.
١١٨. معرفة الله، من أبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم: طلال الحسن، دار فراقد، قم، الطبعة الأُولى، ١٤٢٨ هـ.
١١٩. مفردات ألفاظ القرآن للعلامة الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، نشر ذوي القربى، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.
١٢٠. الملاحم والفتن، لأبي القاسم علي بن موسى جعفر بن محمد بن طاووس الحسني، منشورات الرضي، الطبعة الخامسة، ١٩٩٨ م، قم.
١٢١. من الخلق إلى الحق، للسيد العلامة كمال الحيدي، بقلم طلال الحسن، نشر دار فراقد، الطبعة الثانية ٢٠٠٧ م، قم المقدسة.
١٢٢. من لا يحضره الفقيه، للشيخ الأقدم أبي جعفر بن علي بن الحسين بن

بابويه (المعروف بالشيخ الصدوق)، تحقيق علي أكبر الغفاري، نشر جامعة المدرسين، الطبعة الثانية، ١٤٩٤ هـ، قم المقدسة.

١٢٣. مناقب آل أبي طالب، لابن شهر آشوب، تحقيق لجنة من أساتذة النجف الأشرف، نشر مطبعة الحيدرية، طبعة ١٩٥٦م، النجف.

١٢٤. منهاج الصالحين، لآية الله العظمى السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي، مدينة العلم، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠ هـ، قم المقدسة.

١٢٥. منية المريد في أدب المفيد والمستفيد، للشيخ زين الدين بن علي العاملي المعروف بالشهيد الثاني، تحقيق رضا المختاري، نشر مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ، قم المقدسة.

١٢٦. مواهب الرحمن في تفسير القرآن، تأليف فقيه عصره آية الله العظمى السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري، دار التفسير، الطبعة الثانية، ١٤١٩ هـ، قم.

١٢٧. موسوعة لاروس، (الأرض كوكب نشط)، تعريب الدكتور جوزيف منصور، نشر عويدات للنشر والطباعة، الطبعة الأُولى، بيروت.

١٢٨. الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة.

١٢٩. الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، لابن حزم الأندلسي، تحقيق الدكتور عبد الغفور سليمان البنداري، نشر دار الكتب العلمية، الطبعة الأُولى، ١٤٠٦هـ، بيروت.

١٣٠. النهاية في غريب الحديث، للإمام مجد الدين المبارك بن محمد بن الأثير، تحقيق طاهر الزاوي ومحمود الطناجي، مؤسسة إسماعليان، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م، قم المقدسة.

١٣١. نهج البلاغة، خطب الإمام علي بن أبي طالب، جمع الشريف الرضي،

تحقيق وتعليق الشيخ محمد عبده، نشر دار المعرفة، بيروت.
١٣٢. نهج البلاغة، للإمام علي عليه السلام، شرح ابن أبي الحديد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر دار إحياء الكتب العربية، سوريا.
١٣٣. نهج البلاغة، للإمام علي عليه السلام، ضبط نصّه وابتكر فهارسه العلميّة الدكتور صبحي الصالح، من منشورات دار الهجرة، إيران.
١٣٤. نهج البلاغة، نسخة المعجم المفهرس، مؤسسة النشر الإسلامي الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ، قم المقدسة.
١٣٥. نوادر المعجزات في مناقب الأئمّة الهداة عليهم السلام، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري الإمامي، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأُولى: ١٤١٠هـ، قم المقدسة.
١٣٦. نواسخ القرآن، لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٣٧. نور الثقلين، للشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، تحقيق السيد هاشم المحلاتي، مؤسسة إسماعليان، الطبعة الرابعة، ١٤١٢، قم.
١٣٨. وسائل الشيعة، للفقيه المحدّث الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ، قم المقدّسة.
١٣٩. ينابيع المودة، لذوي القربى، للشيخ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي، تحقيق السيد علي جمال أشرف الحسيني، نشر دار الأُسوة، الطبعة الأُولى، ١٤١٦ هـ، قم المقدّسة.

فهرس الكتاب

الباب الثاني: تفسير آية الكرسي

وفيه سبعة فصول